

Formas de vida

Jacques Fontanille

Formas de vida

Jacques Fontanille

Formas de vida

Jacques Fontanille

Traducción
Desiderio Blanco



FONDO EDITORIAL



Colección Biblioteca Universidad de Lima

Formas de vida

Primera edición digital: septiembre, 2018

© Jacques Fontanille, 2015

© De la edición francesa: Presses Universitaires de Liège, 2015

© De la traducción: Desiderio Blanco

© De esta edición:

Universidad de Lima

Fondo Editorial

Av. Javier Prado Este 4600

Urb. Fundo Monterrico Chico, Lima 33

Apartado postal 852, Lima 100, Perú

Teléfono: 437-6767, anexo 30131

fondoeditorial@ulima.edu.pe

www.ulima.edu.pe

Diseño y edición: Fondo Editorial de la Universidad de Lima

Versión *e-book* 2018

Digitalizado y distribuido por Saxo.com Perú S. A. C.

<https://yopublico.saxo.com/>

Teléfono: 51-1-221-9998

Avenida Dos de Mayo 534, Of. 304, Miraflores

Lima - Perú

Se prohíbe la reproducción total o parcial de este libro, por cualquier medio, sin permiso expreso del Fondo Editorial.

ISBN 978-9972-45-460-8

Índice

Presentación	15
PRIMERA PARTE. LA VIDA ADQUIERE FORMA: ENTRE NATURALEZA Y SOCIEDAD	21
Preámbulo I	23
Capítulo I. De la semiótica del ser vivo a las formas de vida	25
Las formas de vida en cuanto «lenguajes»	25
¿La vida puede tener una forma semiótica?	30
Semiosfera y formas de vida	30
¿La vida puede mentir?	35
Dar forma y dar vida	37
El punto de vista paradigmático	41
A cada cual su semiosfera: «Más allá de naturaleza y cultura»	41
Modos de existencia y formas de existencia sociales	43
El punto de vista sintagmático	45
Vivir es sobrevivir: el esquema de la perseverancia	45

Capítulo II. Maneras de vivir y de sentir: definir y describir las formas de vida	51
Coherencia y congruencia de las formas de vida	51
El sentido de un curso de vida reside en un esquema sintagmático	52
Una vida semiótica es una forma congruente	55
Variaciones de la presencia sensible	60
Expresiones y contenidos experimentados por los actantes	60
Formas de vida imperfectas	63
Estados de alma elementales	65
 SEGUNDA PARTE. REGÍMENES DE CREENCIA EN CONCURRENCIA: PROVOCACIONES, CONFLICTOS, CONCESIONES	69
 Preámbulo II	71
Capítulo I. Formas de vida emergentes: provocaciones éticas y estéticas. El caso del <i>bello gesto</i>	75
Introducción	75
La moral y la sintaxis narrativa	77
¿Moral con o sin destinador?	77
El saber-hacer y el saber-ser como rejillas de lectura	79
El intercambio y la ruptura del intercambio	80
Mantener, distender o reafirmar el vínculo: las morales transitivas	80
Romper el vínculo, interrumpir el intercambio: la ética intransitiva	82
El <i>bello gesto</i> en actos	84
Dos ejemplos	84
El <i>bello gesto</i> y el espectáculo de las formas de vida	88
La negación y la invención de valores	88
La cuantificación del plano de la expresión	89

El espectáculo intersubjetivo	91
Conclusión: del <i>bello gesto</i> individual a las formas de vida socializadas	92
La irrupción y la emergencia singular	92
Una organización sociosemiótica lábil y pasional	94
Anexo	97
Capítulo II. Competitividad: creencias paradójicas y mala fe	101
La paradoja de las competiciones socioeconómicas	102
Competiciones clasificadoras y competiciones ganadoras	102
Una racionalidad semiótica	103
Paradoja, concesión y denegación modal	104
Lo individual y lo colectivo	108
La parte del otro	108
¿Somos todos calvinistas?	109
Necesidad y contingencia: disociación modal y epistemológica	113
Una incompatibilidad sobrevalorada	114
Del destino al proyecto	115
Perseverar en el ser	116
Hacer de la necesidad virtud	116
Un islote de libertad y de proyecto: la escapatoria calvinista	117
Golpes de fuerza y malas excusas: el bricolaje sartriano de las necesidades	118
Para terminar: las formas de vida de mala fe	120
Capítulo III. Transparencias: creencias y concesiones	127
Una configuración transversa	127
Un <i>topos</i> en el corazón de una forma de vida	128
Un fenómeno de naturaleza concesiva	131
La transparencia y lo visible	132

El fenómeno físico	132
El fenómeno semiótico	134
La estructura narrativa	135
La enunciación visual, la exploración y la transparencia imperfecta	137
La transparencia práctica y estratégica	138
La transparencia cognitiva	138
Transparencia de las estrategias cognitivas individuales	138
Transparencia de las estrategias cognitivas colectivas	141
La transparencia en la era de la sospecha	143
Transparencia financiera: de la sospecha a la confianza	143
Transparencia de la decisión y de la cadena de imputabilidad	145
Transparencia de la vida urbana: de la sospecha a la amenaza	146
La transparencia de la vida pública	148
Transparencia, notoriedad y continuidad de la información	148
La vida pública puesta en ficción	150
La transparencia radical en democracia	152
La transparencia radical acumula las propiedades de todas las transparencias sociales	152
La transparencia radical encuentra los límites de la competencia	152
Transparencia radical contra responsabilidad	154
Conclusión	156
Predicación concesiva y variaciones fiduciarias	156
El control y el reglaje de la interacción	156
La enunciación de la transparencia imperfecta	158

Capítulo IV. Formas de vida invasivas: regímenes de creencia mediáticos y mundialización	161
La semiosfera y los «medios»	161
Los «medios», las formas semióticas y sus planos de inmanencia	164
Regímenes de creencia, pasiones y formas de vida	169
A cada tipo semiótico, su régimen de creencia	169
Cruzamientos, hibridación y conflictos de los regímenes de creencia	171
Por una ética de los regímenes de creencia	173
¿Ética o estrategia?	175
Para terminar: esas creencias que nos introducen en el mundo	177
 TERCERA PARTE. EL ESPACIO-TIEMPO DE LA PERSISTENCIA Y DE LA PERSEVERANCIA	179
 Preámbulo III	181
Capítulo I. El espacio y el tiempo de las formas de vida	185
Los regímenes topológicos de las formas de vida	185
Regímenes topológicos de la presencia	185
Formas de vida en tensión y en transformación	189
Los regímenes temporales de las formas de vida	191
Tiempo de la existencia y tiempo de la experiencia	192
 Capítulo II. Temporalidades	197
La invención del tiempo y las formas de vida en el mito griego	197
El relato mítico del nacimiento de los dioses griegos	197
La invención de los regímenes temporales y de las formas de vida	200
La pulsación vital original	200

Los regímenes temporales distensivos	200
Los regímenes temporales híbridos	203
La conjugación de los regímenes distensivos	203
La superposición de los regímenes temporales y la confrontación de las formas de vida	204
El tiempo social y las formas de vida «de derecho»	206
El derecho y el tiempo social	206
Los cuatro tipos de desarreglos temporales	207
El «fuera-del-tiempo» trascendente	207
El tiempo irreversible	208
El determinismo exclusivo	208
La desincronización dispersiva	208
Cuatro regímenes temporales para fundar las formas de vida sociales	210
Los regímenes temporales sociales constituyen un sistema deformable	213
Desarrollar y preservar las perspectivas temporales	214
Las dos tensiones directrices del sistema	215
La construcción de la estructura tensiva	216
Los regímenes temporales de la vida le dan forma [a la vida]	219
Capítulo III. Periodicidades: Julien Fournié y las estaciones de la moda	221
El corpus, el cuerpo y el objeto	222
El recorrido de las estaciones	226
Primeros modelos (invierno, 2009)	226
Primer verano (2010)	235
Primer invierno (2010-2011)	240
Primeros colores (verano, 2011)	247
Dos estaciones y cuatro formas de vida	252
Formas de vida espectaculares e incorporadas	252
Núcleo pasional de las formas de vida	255
Congruencia interna de las cuatro formas de vida	257

Capítulo IV. Territorialidades: de las formas de vida en su dominio	261
Introducción	261
Espacio, límites y red	266
Poner y sobrepasar el límite	266
Crítica de los límites: movimiento, movilidad, red y escalas	267
Control, apropiación, poderes y espacio modal	268
Especificidad, legitimidad y pertenencia simbólica	270
Morfología y vivencia figurativas	270
Identidad cultural y pertenencia simbólica	271
Autorreferencia y proyección simbólica	271
Crítica de la identidad territorial: movilidad y mundialización	272
Transformación antrópica, trabajo y donación de sentido	273
Una producción semiótica: escribir el territorio	273
Crítica del vínculo entre territorio y donación de sentido	275
Para terminar: el territorio como forma de vida	276
Conclusión	281
Bibliografía	291
Glosario	301
Anexos	317

Presentación

¿El siglo XXI será el siglo de las ciencias humanas y sociales? La pregunta semeja un desplante, a tal punto casi todos nos hemos convencido de que nuestro futuro dependerá, para lo mejor y para lo peor, de la tecnología, de la digitalidad y de la robótica, de las nanociencias, de la biología de los sistemas y del descubrimiento de nuevas formas de energía. La pregunta tal vez está mal formulada. Ensayemos de otra manera: ¿será el siglo XXI el siglo de las ciencias del sentido? ¿El que dirá el sentido de nuestras opciones tecnológicas? ¿El sentido de nuestras elecciones de sociedad y el de nuestras opciones políticas? ¿El que diga el sentido de la intrusión de los robots en nuestra vida cotidiana? ¿O el de aquella de los captores biológicos de nuestro cuerpo? ¿El que diga el sentido de nuestra relación con la naturaleza, cuyas leyes y sistemas se esfuerzan por decir y por describir las otras ciencias?

¿Cambios tecnológicos tan radicales y tan rápidos transforman a la vez nuestras culturas y la naturaleza? ¿Nos autorizan aún a distinguir naturaleza y cultura? Estas son las preguntas que olvidan con frecuencia hoy en día los programas de difusión de la cultura científica y técnica cuando se trata de proponer todas las condiciones para que todos puedan comprender y apropiarse de las novedades científicas descubiertas y de sus consecuencias tecnológicas. Esos programas son, en efecto, emblemáticos del rol que deberían cumplir las ciencias humanas y sociales, y que ellas podrían dar. Sin embargo, el presupuesto de tales programas es, con frecuencia, lo primero que habría que discutir y demostrar, a saber, que las transformaciones tecnológicas son inevitables, deseables y apropiables, y que es necesario actuar de tal manera que las poblaciones las admitan, las comprendan, las acojan y,

en las versiones más audaces, participen en ellas activamente. De ese presupuesto se sigue implícitamente que las sociedades y las culturas deben adaptarse para integrar esas novedades técnicas.

Un razonamiento semejante comporta al menos dos zonas ciegas, que son las referidas a la opción política: (i) al comienzo de las transformaciones científicas y tecnológicas, las decisiones ya están tomadas, las opciones estratégicas ya están hechas, los determinantes socioculturales ya están instalados: ¿quién los interroga?, ¿cómo ocurren?; y, (ii) al final, en el momento de la apropiación, ¿quién pregunta por el impacto de la interpretación y de la integración de esas transformaciones sobre el equilibrio de nuestras culturas y sobre los valores de los que son portadoras? Las ciencias humanas y sociales están en capacidad de dar a ese horizonte de cuestionamiento la profundidad histórica, la base antropológica y el alcance sociológico necesarios para que las respuestas que se planteen tengan sentido.

¿Ciencias del sentido? Serán y son ya ciencias del cuestionamiento; usted ha hecho una pregunta, ¿cuál es el sentido de su pregunta? Usted se pregunta por el impacto de las transformaciones tecnológicas sobre las culturas, ¿cuáles son las respuestas históricas que la gran diversidad de sociedades ha aportado ya a transformaciones parecidas? Usted se pregunta por qué la comunicación y los «medios» han adquirido tal importancia en los asuntos políticos, ¿cuáles son, en las diferentes sociedades, las relaciones observables entre las artes de la palabra y de la comunicación y los modos de gobierno? Usted se pregunta qué impacto han tenido los cambios tecnológicos y sociales sobre la cultura y la naturaleza, ¿cuál es el sentido de la distinción entre naturaleza y cultura hoy en día?

¿Ciencia del sentido y del cuestionamiento? La semiótica se reconoce en este retrato rápido: propone uno o varios cuerpos de doctrina y métodos para interrogar primero el sentido de las prácticas, de los textos y de los objetos propios de las culturas humanas. Ha elaborado procedimientos para construir la significación de los sistemas de signos y de los conjuntos significantes que son los textos, las imágenes, los objetos cotidianos o las interacciones sociales. Se encuentra en capacidad de decir el sentido, colaborando en lo posible con todas las otras ciencias humanas y sociales que comparten también el sentido como patrimonio, cada una desde su punto de vista particular. Entre otras, la historia, la filosofía, la psicología, la antropología, la economía, el psicoanálisis y la sociología.

Pero el nivel de cuestionamiento que necesitamos hoy en día tiene otra amplitud, puesto que se trata de aprehender bajo qué formas y con qué efectos semióticos las opciones tecnológicas, políticas y de modelo social influyen sobre la transformación de nuestras sociedades y de nuestras culturas, concebidas como totalidades portadoras de sentido y como focos de identidad para cada uno de nosotros. Y no es a los semiotistas* a quienes hay que recordarles que la significación del todo no resulta de la suma de las significaciones de todas las partes, que lo global determina lo local. Necesitamos, pues, proponer un nivel de cuestionamiento adecuado y de alcance suficiente, y, como dicen los semiotistas, un «plano de inmanencia» apropiado al alcance y al nivel de los problemas por tratar.

Ese plano de inmanencia será aquí el de las *formas de vida*, definidas en una primera aproximación como conjuntos significantes heteróclitos y coherentes que son los constituyentes inmediatos de la semiosfera, los cuales sin duda se asimilan rápidamente a la cultura. Las formas de vida, a su vez, están compuestas por signos, textos, objetos y prácticas; portan valores y principios directores; se manifiestan por medio de actitudes y de expresiones simbólicas; influyen en nuestra sensibilidad, en nuestros estados afectivos y en nuestras posiciones de enunciación. Dicen y determinan el sentido de la vida que llevamos y de las conductas que adoptamos; nos proporcionan identidades y razones de existir y de obrar en este mundo.

Existir, vivir: no hay ahí nada que se pueda reducir por principio al dominio cultural. Existir: los seres humanos comparten la existencia con los no-humanos, y más allá del viviente. Este será un punto decisivo de la discusión sobre las formas de vida: ¿son únicamente constituyentes de las culturas? ¿Los seres humanos las comparten con los no-humanos? Como veremos, la mayor parte de las configuraciones semióticas que examinaremos –la competición, la transparencia, el territorio, las estaciones– no son patrimonio exclusivo de las culturas humanas.

Las *formas de vida* constituyen, por consiguiente, el campo de cuestionamiento pertinente para que la semiótica pueda ejecutar hoy y mañana su partitura en el concierto de las ciencias humanas y sociales. Sometidas a determinaciones múltiples pero solidarias, ofrecen entradas diversas, pero que dan acceso al conjunto de los otros constituyentes y, en tal sentido, están reguladas por interacciones a escala múltiple, desde

* Preferimos el término *semiotista(s)* por la correlación que se puede establecer con el término *lingüista(s)*. [NdT].

los signos mínimos hasta los conjuntos significantes más transversales. Se dan a captar, por definición, en sus mismas transformaciones y en sus interacciones con otras formas de vida, y se manifiestan tanto en dominios de actividad cultural como la moda o los «medios», como en los grandes conceptos recurrentes del discurso social y político, como la transparencia, la competición y la competitividad. Están presentes también en los mitos, en los principios del derecho, en la organización de los territorios y en los gestos cotidianos.

Con las formas de vida, la semiótica recupera la perspectiva que era la suya cuando Roland Barthes y Algirdas Julien Greimas ponían los fundamentos de una aproximación crítica al sentido de la vida social e individual: una mirada «desmitificadora» para uno, una mirada «elevada» para el otro, y para los dos, la opción de la «buena distancia» para comprender los mitos cotidianos, el mundo tal como se desenvuelve, y los hombres y las mujeres tales como son y tales como se sueñan. La «buena distancia», en este caso, es la que permite interrogar sistemáticamente los presupuestos y los implícitos de una práctica o de una representación, para reconstruir sobre ella la significación.

La elección de la «buena distancia», para captar con una mirada crítica la coherencia de las formas de vida que nos dicen el sentido de nuestra existencia y de nuestra acción, es el proyecto de este libro, en tres tiempos: (i) para comenzar, la definición del «plano de inmanencia» y del análisis que constituyen las formas de vida, acompañada de algunas propuestas metodológicas; luego, (ii) una exploración de la confrontación entre formas de vida, a través principalmente de sus regímenes de creencia; y, finalmente, (iii) un estudio de los regímenes del espacio y del tiempo que dan lugar y sentido a las formas de vida.

Las formas de vida no pueden constituir el objeto, por principio y por definición, de ninguna tipología general, y eso las distingue de todas las tentativas de clasificaciones totalizantes de naturaleza sociológica, antropológica o ideológica. Esa situación es de la misma naturaleza que aquella encontrada, hace más de treinta años, con la investigación semiótica sobre las pasiones: frente a las múltiples tentativas de tipologías filosóficas o psicológicas, todas marcadas por sus inflexiones culturales e ideológicas, la semiótica se consagró al estudio de la «vida» de las pasiones en los textos y en el conjunto de las semióticas-objetos, es decir, en su contribución a los procesos de la semiosis y a los procesos en general.

Lo mismo ocurre con las formas de vida: se las puede captar, describir y explicar cuando se manifiestan y se imponen, y es preciso disponer de los medios para hacerlo. Pero las formas de vida «viven»

en las sociedades y en los mundos significantes que nos damos a nosotros mismos; aparecen y desaparecen; y si su emergencia y su desaparición están sometidas a esquemas que se pueden identificar y describir, no obedecen, sin embargo, a un marco tipológico global y único (*a priori* o *a posteriori*). Por lo mismo, nuestros estudios de casos pretenden, por cierto, ser representativos, pero de ninguna manera exhaustivos e inmediatamente generalizables. Son en cierto modo ejercicios prácticos, cuyos objetos se nos han impuesto poco a poco al hilo de algunas lecturas y de experiencias vividas.

PPRIMERA PARTE

La vida adquiere forma: entre naturaleza
y sociedad

Preámbulo I

A fin de instalar durablemente las formas de vida en el paisaje conceptual de la semiótica y de las ciencias humanas y sociales, es indispensable, para comenzar, confrontar esta noción con todas aquellas que, de cerca o de lejos, semejen tratar las mismas cuestiones.

La primera entre ellas es, sin duda, la noción misma de forma de vida tal como Wittgenstein la postuló desde la perspectiva de una pragmática generalizada del lenguaje. Esa es la primera noción de forma de vida compatible con una aproximación lingüística y semiótica. En esta filiación había elegido situarse, más o menos claramente, Greimas.

Pero si se consideran las formas de vida como el tipo de semiosis más englobante que sea posible identificar hoy en día, esa noción debe igualmente compararse con aquellas que, sin pretender el estatuto de «semióticas-objetos» de pleno derecho, con plano del contenido y plano de la expresión, aspiran, no obstante, a definir formas de organizaciones sociales o culturales (digamos, en general, «colectivas») susceptibles de «hacer sentido» o, por lo menos, de concurrir a proporcionar sentido al mundo que habitamos y con el cual interactuamos. Las otras nociones que se contrastan con las formas de vida son los «modos de identificación» propuestos por el antropólogo Philippe Descola, los «modos de existencia» planteados por el sociólogo Bruno Latour (aquí denominados «formas de existencia social») y, por último, los «estilos de vida» formulados por el sociosemiotista Eric Landowski.

Finalmente, el concepto de semiosfera, tal como lo ha propuesto Yuri Lotman, nos permitirá situar esos diferentes conceptos los unos con respecto a los otros, y circunscribir mejor el lugar y la especificidad de las formas de vida. En efecto, la semiosfera –así como los modos de identificación y las formas de existencia social que son versiones más específicas– no es una semiótica-objeto, no puede ser comprendida

como una semiosis, pero determina las condiciones para que las semiosis diversas y múltiples tengan lugar en su seno. Las formas de vida son uno de los tipos de semiosis que se constituyen bajo esas condiciones.

Habiendo establecido la posibilidad de reconocer específicamente a las formas de vida un plano de la expresión y un plano del contenido que les sean propios, podremos examinar ahora más precisamente tanto el uno como el otro: el *uno*, la organización sintagmática coherente del curso de vida, y el *otro*, la selección congruente de las categorías constitutivas del sentido de la vida.

Capítulo I

De la semiótica del ser vivo a las formas de vida¹

LAS FORMAS DE VIDA EN CUANTO «LENGUAJES»

A diferencia de la noción de estilo de vida, que se sitúa en la prolongación de las tipologías sociológicas, la noción de forma de vida se inscribe desde su origen, explícita y firmemente, en la filiación de la teoría del lenguaje y, más precisamente, en sus desarrollos pragmáticos, es decir, en el conjunto de las consideraciones y de las problemáticas que se refieren a las condiciones no directamente lingüísticas del funcionamiento de la palabra y del discurso.

Los estilos de vida son tipologías de comportamientos sociales, constituidos por agregados coherentes de actitudes, de actos, de puntos de vista, de enunciados, que permiten prever, bajo ciertas condiciones, las opciones y las decisiones de los individuos que dependen de cada uno de esos «estilos». Tal como son propuestos actualmente, en especial por Eric Landowski, se trata de configuraciones pasionales y existenciales –maneras de ser y de sentir– sin relación explícita ni necesaria con una estratificación de los «modos de significación» ni de sus planos de análisis. Se encuentran en el corazón de una aproximación sociosemiótica a los fenómenos de significación, como determinaciones características de los actores comprometidos en las interacciones. Con ese título, proceden, pues, de la tipología y de la descripción de las interacciones sociales,

1 Esta introducción teórica y metodológica se ha beneficiado de numerosas sugerencias ofrecidas por la lectura del dossier «Les formes de vie à l'épreuve d'une sémiotique des cultures», de la revista *Actes Sémiotiques*, 115 (Basso Fossali y Beyaert-Geslin, 2012); especialmente, por las contribuciones de Marion Colas-Blaise, Eric Landowski y Pierluigi Basso Fossali.

y de fenómenos de significación captados desde la perspectiva de esas interacciones. Los estilos de vida, como son concebidos y puestos en marcha por Eric Landowski, son configuraciones existenciales y sociales².

En cambio, las formas de vida se interesan también por los «estilos» de los comportamientos, pero desde una perspectiva diferente y complementaria, porque no pueden ser concebidas fuera de una representación ordenada de los planos de análisis semióticos: las formas de vida son organizaciones semióticas (son «lenguajes») característicos de las identidades sociales y culturales, individuales y colectivas, y con ese título pueden ser acercadas a otros planos de análisis semióticos de la semiosfera, por ejemplo, a los textos, a los objetos o a las prácticas. Sin embargo, comparten con los estilos de vida los determinantes pasionales, éticos y estéticos. Se distinguen de ellos por el hecho de que constituyen verdaderas semióticas-objetos, dotadas de un plano de la expresión y de un plano del contenido, y son susceptibles de funcionar de manera autónoma en el seno de la semiosfera. Se diferencian igualmente por el hecho de que las formas semióticas que las constituyen hacen vacilar la frontera entre cultura y naturaleza; asimismo, presentan singulares parentescos con funcionamientos sociales observados por la etología animal y, más generalmente, con las formas de existencia naturales.

En Wittgenstein, quien de alguna manera es el inventor de esta noción en *Investigaciones filosóficas* (2008), la *forma de vida* es ya el nivel último de su propia estratificación de los planos de análisis de los lenguajes, que parte de las expresiones (los enunciados), continúa con sus usos, sigue luego con los juegos de lenguaje y culmina con las formas de vida. Desde ese punto de vista, las formas de vida permiten generalizar los juegos de lenguaje: la significación de una expresión solo llega a existir en el uso, bajo la forma de juegos de lenguaje, los cuales pertenecen a su vez a formas de vida. El proyecto de Wittgenstein va en el sentido de una pragmática general, la cual daría, en apariencia, la preeminencia a las prácticas culturales y a la variabilidad de los usos lingüísticos y semióticos, sobre el sistema y la estructura. No obstante, la jerarquía de los planos de análisis que él propone hace posible sustituir los usos, ampliamente imprevisibles, por formas intencionales (las formas de vida) suficientemente generales para ser

2 Ver el capítulo «Formas de la alteridad y estilos de vida» en *Presencias del otro* (Landowski, 2007, pp. 47-86).

consideradas como estables y típicas. En suma, las formas de vida son, para Wittgenstein, menos numerosas y están menos sujetas a variaciones que los usos y los enunciados.

En la jerarquía de los planos de análisis considerada por Wittgenstein, el control intencional del sentido de las expresiones estaría asegurado por un procedimiento implícito de *condensación* y de *expansión*, que permitiría pasar de las figuras locales a las formas de vida más generales que las englobarían y que les darían sentido. Desde esta perspectiva, toda manifestación sensible susceptible de ser utilizada como una expresión (como un enunciado) puede ser considerada como el *condensado* de una forma de vida completa, y puede ser red desplegada como tal, al momento de la interpretación, bajo el control de la enunciación que gestiona esa «elasticidad» de la manifestación.

El principio subyacente de la coexistencia de una significación constante y de niveles de articulación múltiples no deja de tener parentesco con el del *recorrido generativo*, cuyos diferentes niveles son considerados como homotópicos (en el sentido en que conservan la significación rearticulándola), pero también como heteromorfos (pues cada nivel proporciona una forma diferente a esa significación constante). Por consiguiente, cuando las modalidades de la conversión entre los distintos niveles de análisis no hayan sido reconocidas, la pertenencia de una expresión a una forma de vida solo puede ser captada por intuición, o por automatismo y aprendizaje. En cambio, desde el momento en que las conversiones entre niveles son identificadas, la pertenencia de una expresión a una forma de vida puede ser explicitada en la forma de una relación interpretativa: tal expresión «significa», *en expansión*, tal forma de vida; inversamente, tal forma de vida es manifestada, *en condensación*, por tal expresión.

Si nos atenemos a esa perspectiva pragmática, la jerarquía de los planos de análisis propuesta por Wittgenstein da cuenta de las enunciaciones en todas sus dimensiones: expresiones que son enunciadas para satisfacer ciertos usos, para participar en algunos juegos de lenguaje y en algunas formas de vida, haciéndolas interpretables y explicando en cierto modo por qué y cómo pueden ser comprendidas por los participantes en el intercambio lingüístico. En suma, todo el edificio podría ser asimilado a una *teoría de la enunciación* que comprendiera las condiciones prácticas para la *interpretación de los enunciados*.

Esa perspectiva es ciertamente reductora, pero sigue siendo válida en la concepción desarrollada por Wittgenstein, porque los diferentes planos de análisis jamás son considerados como autónomos

y susceptibles de recibir en ellos mismos y por sí mismos un análisis y una interpretación; el análisis y la interpretación proceden de una travesía de niveles, en condensación y en expansión, y no de una detención metodológica sobre cada uno de ellos. En otros términos, esta vez tomados de Hjelmslev, la distinción entre los planos de análisis de Wittgenstein no provoca discontinuidad en el análisis mismo, y más bien parece concebida para poder desarrollar un análisis continuo. Desde el momento en que el análisis es continuo, se considera, si seguimos a Hjelmslev, que se sitúa en un plano de inmanencia homogéneo, sin ruptura de constitución, sin cambio de semiótica-objeto. Esos son los límites del acercamiento pragmático.

En cambio, la aproximación semiótica debe poder, al mismo tiempo, caracterizar cada uno de los planos de análisis como una semiótica-objeto con todo derecho, dotada de su semiosis específica; y dar cuenta de los procedimientos de integración entre cada uno de los planos, desde la perspectiva de un análisis discontinuo. Por esa razón, hemos propuesto en el primer capítulo de *Prácticas semióticas* (Fontanille, 2014) una reorganización de los planos de análisis, un *recorrido generativo del plano de la expresión*, más claramente inspirado en la perspectiva semiótica. Ese recorrido está fundado, en efecto, en las diferentes morfologías de la expresión de las semióticas-objetos, desde los signos elementales hasta las formas de vida, pasando por los textos, por los objetos, por las prácticas y por las estrategias. Y cada uno de los niveles de análisis constituye a su vez un plano de inmanencia, en el sentido de que, en los límites de cada uno de esos niveles, el análisis es continuo, mientras que de un nivel a otro, es discontinuo. En suma, el analista reconoce que, al cambiar de nivel, ha cambiado de plano de inmanencia por el hecho de que debe reajustar los procedimientos de análisis a las nuevas propiedades que observa y de las que tiene que dar cuenta.

Cada «plano de inmanencia» corresponde a un tipo de semiosis, cuya morfología de expresión es principalmente explicitada por sus *propiedades sintagmáticas*: propiedades espaciales y topológicas, temporales y secuenciales, y por tipos de operaciones sintagmáticas dominantes (por ejemplo: la *clausura isotópica* en el caso de los textos, las formas de *acomodación del curso de acción* para las prácticas, o las *articulaciones tácticas* para las estrategias, etc.). Igualmente, serán tomadas en cuenta las modalidades de integración en un plano de inmanencia dado (por ejemplo: los objetos), así como las semióticas-objetos que pertenecen a los niveles inferiores (por ejemplo: los textos inscritos en objetos) y a los niveles superiores (por ejemplo: las prácticas, donde se manipulan textos y objetos).

La noción de integración –tomada de Benveniste, en el capítulo X de *Problemas de lingüística general* (2004), llamado «Los niveles del análisis lingüístico» (pp. 118-120)– presupone el hecho de que, de un nivel al otro, el análisis es discontinuo, aunque implica igualmente que los procedimientos específicos (los de la *integración*, ascendente o descendente, del recorrido en cuestión) permitan proyectar varias semióticas-objetos sobre un solo plano de inmanencia, y que a continuación sean susceptibles de aceptar un análisis continuo, a pesar de la heterogeneidad de su nuevo ordenamiento.

Además, cada tipo de semiosis, en cada nivel de análisis, está sometido a un régimen de creencia específico, fundado en la consistencia y en la congruencia de las diferentes propiedades de su modo de expresión. La *creencia textual* difiere de la *creencia práctica*: la primera se funda en la clausura, y por tanto en la coherencia interna de un desarrollo narrativo entre una situación inicial y una situación final, mientras que la segunda se basa en la calidad del ajuste de las peripecias de un curso de acción abierto por los dos extremos de la cadena, y sometido al azar de la interacción con otros cursos de acción, con frecuencia imprevisibles. Asimismo, la creencia necesaria para la utilización de los *signos* (la *creencia semiológica*) difiere de la requerida por los *objetos* (la *creencia funcional*): la primera reposa en la permanencia y en la evidencia de la relación entre un significante y un significado, en tanto que la segunda postula funciones y usos del objeto, eventualmente inscritos en su forma, en su estructura interna o en superficie.

Esos regímenes de creencia (semiológicos, ficcionales, funcionales, prácticos) definen a la vez el marco en el que tal o cual organización semiótica puede ser interpretada y, más específicamente, las condiciones en las cuales los valores que propone pueden ser recibidos y compartidos. La integración entre dos o varias semióticas-objetos, que pertenecen a planos de inmanencia diferentes, apoyados los unos en los otros, implica, pues, una modificación, una combinación y una recomposición de los regímenes de creencia. Las semióticas-objetos, por naturaleza integrativas y heteróclitas como los «medios»*, que implican todos los planos de inmanencia a la vez, desde los signos hasta las formas de vida, proponen, en consecuencia, regímenes de creencia de una gran labilidad y complejidad.

* Cuando la palabra *medios* se refiera a los «medios de comunicación», la pondremos entre comillas: «medios» [NdT].

El régimen de creencia propio de las formas de vida deberá ser precisado a lo largo de este estudio. Pero intuitivamente y como hipótesis de trabajo, creer en la vida que llevamos, creer en lo que funda nuestra existencia, es adherirse e identificarse, entre todas las opciones disponibles en la sociedad a la que pertenecemos, a aquella que nos parece la que mejor garantiza la continuación de nuestro curso de existencia, así como muy especialmente la de aquellos grupos a los que pensamos que pertenecemos. Este régimen de creencia sería, pues, un régimen de «identificación durable», la identificación que se necesita para que un curso de existencia persista.

¿LA VIDA PUEDE TENER UNA FORMA SEMIÓTICA?

Semiosfera y formas de vida

Sigue siendo cierto que en esas jerarquías entre planos de análisis, cualesquiera que ellas sean, las formas de vida ocupan siempre el último nivel, y como tales son, pues, las que indican los límites de lo que se designa generalmente como «la existencia semiótica», por contraste con las formas de existencia físicas, químicas o biológicas, entre otras. Se plantea, entonces, la cuestión de la posibilidad de considerar lo que tiene que ver con la «vida» como una semiótica-objeto, pero también la de dar cuenta de sus relaciones con la «cultura» y con la «naturaleza». Sobre este punto, elegimos deliberadamente no limitar la problemática al dominio denominado «cultura», y partir de la distinción propuesta por Yuri Lotman entre la «biosfera» y la «semiosfera».

En Lotman, en efecto, la semiosfera no es necesariamente coextensiva con la cultura. Ciertamente, su teoría de la semiosfera le sirve sobre todo para dar cuenta de la cultura en general y de la cultura rusa en particular, pero no hay que confundir el tipo y la ocurrencia, el modelo y el corpus: el modelo es la semiosfera, y el corpus de análisis es la cultura rusa. La argumentación que despliega en *La semiosfera* (1999)³ puede prestarse a confusión sobre este punto: va y viene sin cesar entre la semiosfera y la cultura, aunque sin confundirlas jamás. La cultura está a la vez al comienzo y al final de la semiosfera. Al comienzo, se confunde con la sociedad, como en esta proposición del capítulo «La noción de frontera»: «Toda la cultura comienza por dividir el mundo en un “mi”, espacio interno, y en un “su” [de ellos], espacio externo.

3 *La sémiosphère* (1999) es la traducción de las páginas 163-295 de la obra original de Lotman titulada *L'univers de l'esprit* (1966).

La manera en que esta división binaria es interpretada depende de la tipología de la cultura concernida» (Lotman, 1999, p. 21).

El gesto inaugural de división que crea la frontera de la semiosfera es típicamente de naturaleza social, y tiene lugar antes incluso de que la cultura propiamente dicha sea constituida. Al final, en cambio, la cultura es el conjunto de los productos concretos y observables de la semiosfera. En este sentido, la existencia de una semiosfera es una condición de posibilidad de todo lo que atribuimos tradicionalmente a las culturas, la comunicación y los lenguajes:

Podemos hablar de «semiosfera», definida como espacio semiótico necesario para la existencia y para el funcionamiento de los diferentes lenguajes, y no en cuanto suma de los lenguajes existentes; en un sentido, la semiosfera tiene una existencia anterior a esos lenguajes... [...] En el exterior de la semiosfera, no puede haber ni comunicación ni lenguajes. (Lotman, 1999, p. 10)

En suma, la semiosfera es la condición de posibilidad de los «lenguajes» (de las expresiones semióticas), y la cultura es la «suma» de cierto número de esos lenguajes, lo cual explica por qué funciona principalmente, para Lotman, como horizonte de referencia histórica y como reservorio de objetos de análisis, es decir, como «corpus». En la concepción desarrollada por Lotman, no existen, por un lado, la biosfera y, por otro, la cultura-semiosfera, sino dos modelos científicos definidos en espejo el uno frente al otro; y ambos son la condición de existencia y de explicación de lo que modelizan: la *biosfera* para todo lo que concierne a los organismos vivos y a su evolución, la *semiosfera* para todo lo que se refiere a los lenguajes.

Para Vernadsky, citado por Lotman (1999), la biosfera es, en efecto, así como la semiosfera, el «espacio-tiempo que determina todo lo que pasa en su seno» (p. 12). Y si evoca la naturaleza, es como medio de observación y «corpus» de estudio, así como la cultura lo es para Lotman: «Un ser humano que es observado en la naturaleza, como todo organismo vivo, como cada ser vivo, es una función definida de la biosfera» (como se citó en Lotman, 1999, p. 12).

Vernadsky hace lugar también a lo que Lotman definirá como semiosfera, al distinguir «la *actividad consciente* de la vida de los pueblos» (como se citó en Lotman, 1999, p. 12) de la actividad inconsciente de sí misma que tiene curso en la biosfera; y prolongando esta observación,

Lotman determinará una de las dos propiedades fundadoras de la semiosfera: la capacidad de autodescripción –la actividad metasemiótica, la actividad semiótica consciente de sí misma–, y la otra propiedad fundadora será la frontera entre «nosotros» y «ellos»:

[...] asistimos a un combate permanente entre los modos de existencia consciente (es decir, «no natural») y el orden inconsciente de las leyes inertes de la naturaleza. Y en ese esfuerzo de la conciencia reside toda la belleza de los fenómenos históricos, la originalidad de su posición entre los otros procesos naturales. (Vernadsky, comentado por Lotman, 1999, p. 12)

El problema planteado implícitamente por Vernadsky, vía Lotman, es, aunque indirectamente, el de la relación entre los seres vivos y los lenguajes, entre el modo de existencia de la vida y el modo de existencia semiótica. No se trata ahora, como para la distinción entre naturaleza y cultura, de una relación de yuxtaposición y de reparto del mundo en dos submundos, sino de una relación de interacción y de integración jerárquica: entre los procesos naturales, se cuentan los procesos históricos; entre las posibilidades ofrecidas por la biosfera, algunas pueden ser reagrupadas, bajo condición de «existencia consciente», en una semiosfera. De ahí que Lotman insista sobre la capacidad de autodescripción para caracterizar el modo de existencia semiótica.

La semiosfera así concebida se supone que es, en la versión que hemos propuesto para la jerarquía de los planos de inmanencia, la instancia que engloba y condiciona como último resorte todos los tipos de semióticas-objetos, comprendidas las formas de vida, pero *en diálogo abierto con las formas de vida naturales*.

Desde esa perspectiva, la reflexión de Wittgenstein merece un examen más profundo, porque su concepción de las formas de vida está justamente en tensión recurrente con lo «viviente», por un lado, y con lo «cultural», por el otro. En la obra de referencia sobre la cuestión, *Investigaciones filosóficas* (2008), las formas de vida son evocadas varias veces.

En el primer caso: «Y representarse un lenguaje quiere decir representarse una forma de vida [cursivas añadidas]» (Wittgenstein, 2008, § 19), la asimilación entre «lenguaje» y «forma de vida», o como otras veces con «juegos de lenguaje», es colocada bajo el control de una *representación*; dicho de otra manera, a un nivel de aprehensión que no es el lenguaje en cuanto conjunto de datos sometidos a un análisis, sino el lenguaje organizado en una descripción y captado en cuanto sistema conceptual. La expresión «quiere decir», además, implica una

reformulación interpretativa, que no puede reducirse a una simple equivalencia entre «representarse un lenguaje» y «representarse una forma de vida»: «representarse una forma de vida» es, pues, una interpretación de «representarse un lenguaje». Una interpretación entre dos representaciones.

En otros términos, Wittgenstein no pretende que haya equivalencia estricta entre «lenguaje», «juego de lenguaje» y «forma de vida». Dice explícitamente que, para pasar de una expresión a otra, es preciso operar a la vez un cambio de nivel de pertinencia («representarse») y una interpretación («quiere decir»), lo cual implica una doble operación de naturaleza *metalingüística*. En la estratificación de niveles de pertinencia adoptada por Wittgenstein, las formas de vida ocupan adecuadamente el último nivel, lo que debería permitir comprender su posición de esta manera: *en último análisis, el último marco de representación de un lenguaje es una forma de vida*.

Para Wittgenstein (2008), este último marco de representación metalingüística no parece estar sometido a las variaciones culturales, pues eso sería concederle la capacidad de traducir y comprender los juegos de lenguaje que se producen en las diferentes lenguas y en las diferentes culturas; las formas de vida subsumirían y neutralizarían las diferencias culturales:

Imagínate que llegas en calidad de explorador a un país desconocido cuya lengua te es completamente extraña. ¿En qué circunstancias dirías tú que las gentes de ese país dan las órdenes que ellas comprenden, a las que ellas obedecen, contra las que se rebelan, etc.? La manera de actuar de los hombres es comúnmente el sistema de referencia por medio del cual interpretamos una lengua que nos es extraña. (§ 206)

Las diferencias culturales no son evidentemente ignoradas, pero se sitúan en la formación de los enunciados, como el autor lo señala en otra parte⁴, en los juegos de lenguaje. Pero en el nivel de las formas de vida, esas diferencias culturales quedan en parte neutralizadas. Esa capacidad de superar las diferencias culturales se explica de la siguiente manera:

4 Principalmente en *Investigations philosophiques* (1961), donde Wittgenstein considera la posible variación de las «maneras» y de los «estilos» en el seno mismo de los juegos de lenguaje.

Se puede imaginar un animal en cólera, tímido, triste, alegre, asustado. Pero un animal ¿qué espera? [...] Solo puede esperar el que puede hablar. Solo puede hacerlo el que domina el empleo de un lenguaje. Lo que quiere decir que las manifestaciones de esperanza son modificaciones de esa forma de vida compleja. (Si un concepto hace referencia a un carácter de la escritura humana, no es aplicable a seres que no escriben). (Wittgenstein, 2008, § 247)

Wittgenstein plantea que, para poder hablar útilmente de «formas de vida», es necesario estar en capacidad de distinguir, literalmente, las «maneras de obrar comunes de los hombres» de todas las maneras de obrar de los seres vivos en general. Se comprende, entonces, que el nivel de diferenciación en el que se coloca Wittgenstein es mucho más general que el de las culturas, en el sentido en que se entiende este término en la «semiótica de las culturas». Las «formas de vida» se encuentran por todas partes donde hay seres vivos, pero solo hay un tipo que puede ser caracterizado como forma de vida *humana* (y, por tanto, *cultural*). Lo particular de las formas de vida humanas es el hecho de que constan de juegos de lenguaje (actos de lenguaje, estados pasionales, tipos de interacciones, etc.), que las diferencian de todas las demás, y que, por eso mismo, se ven obligadas en todas las ocasiones a confrontarse con todas ellas.

El nivel de cuestionamiento elegido es, pues, el mismo que el de Eco cuando sostiene, por ejemplo, en varios de sus numerosos escritos que un sistema de signos o de significación no puede ser caracterizado como «semiótico» (es decir, como partícipe de la significación humana) si no puede mentir (¡las feromonas* de las hormigas no mienten!)⁵. Las formas de vida en general comparten gran número de actos y de emociones, pero las formas de vida humanas tienen como rasgo propio actos típicos de «lenguaje», como «esperar», «mentir», etc. En este mismo nivel de cuestionamiento, nos podemos preguntar por el estatuto semiótico de los «alfabetos» de los códigos genéticos, o por las modalidades de la comunicación biológica, especialmente inter e intracelular. Para Wittgenstein, la línea de separación parece clara: las

* Las *feromonas* –del griego *pherein* ‘llevar’ y (*hor*)*mona*– son señales químicas emitidas por un organismo, que estimulan una respuesta fisiológica o comportamental en otro miembro de la misma especie (Petit-Robert) [NdT].

5 Y sin embargo, los primates, y principalmente los chimpancés, saben y pueden mentir, como lo muestran corrientemente los etólogos. Pero, según veremos más adelante, esas mentiras no reposan, a diferencia de las humanas, en una verdad establecida por consenso sobre las condiciones colectivas de un «decir verdad».

formas de vida humanas son las únicas que subsumen una jerarquía de planos de análisis que comprenden juegos de lenguaje y de expresiones lingüísticas; y son las únicas susceptibles de engendrar algún tipo de configuraciones pasionales. Veremos, sin embargo, que esa línea divisoria no es tan clara⁶.

Cuando Wittgenstein emplea «formas de vida» en plural, es para identificar varias dimensiones complementarias (y no exclusivas) de la forma de vida de los hombres: ordenar, describir, lamentarse, persuadir, etc. En ese caso, la noción de forma de vida se confunde con la de «clase de juegos de lenguaje». En la estratificación de los niveles de pertinencia de Wittgenstein, los juegos de lenguaje se reagrupan en clases (que son ordenadas en torno de archipredicados de actos de lenguaje), y cada una de esas clases de nivel superior es una «forma de vida» específica. En fin, el conjunto de esas formas de vida específicas constituye a su vez *la forma de vida humana*, distinta de otras formas de vida no humanas (animales, biológicas, etc.).

¿La vida puede mentir?

Umberto Eco lo ha señalado varias veces: la mentira y la veridicción son propiedades críticas del umbral de la existencia semiótica. Greimas lo escribió de otra manera, colocando la *dimensión fiduciaria* (por tanto, la veridicción)⁷ en el corazón de las lógicas narrativas. La cuestión de la verdad y de la falsedad, que resalta en el trasfondo logicista de la mayor parte de consideraciones, aparece en Wittgenstein mismo; pero contrariamente a lo que acontece en la tradición logicista, e incluso en cierta manera en Eco, donde la verdad se aprecia en relación con el referente, es para Wittgenstein (como para Greimas) un puro asunto de lenguaje, un asunto de veridicción en el sentido literal del término «decir verdad»: «Lo que los hombres dicen es lo que es verdadero o falso; con el lenguaje los hombres se ponen de acuerdo. Ese acuerdo no es un consenso de opinión [sobre las cosas], sino un consenso de forma de vida» (Wittgenstein, 2008, § 241).

6 Los trabajos del etólogo Frans de Waal (2010), fundamentalmente aquellos sobre las capacidades de grupos de chimpancés para aplacar los conflictos y reconciliarse, e incluso para desplegar comportamientos empáticos, muestran bien a las claras que, para algunos animales al menos, las configuraciones pasionales forman parte de la regulación social de las interacciones.

7 Ver las entradas «fiducial» y «veridicción» en *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, tomo 1 (Greimas y Courtes, 1982).

Un «consenso de opinión» es una convergencia colectiva a propósito de alguna cosa exterior a la elaboración del consenso mismo, es decir, a propósito de una determinación exterior y de un referente de aquello que evoca el lenguaje. En cambio, el acuerdo de los hombres, considerado como una forma de vida, no encuentra su sentido y su valor de verdad más que en sí mismo, en su forma propia, en el proceso colectivo que conduce al acuerdo sobre la verdad. Enlazando así con una larga tradición retórica según la cual la verdad es una construcción compartida entre los hombres en el curso de sus intercambios persuasivos, y según normas éticas, Wittgenstein erige esas modalidades persuasivas y éticas en «formas de vida». Esa posición será estrictamente retomada por Chaïm Perelman, para quien la verdad es, desde el punto de vista de una retórica general, el producto de un acuerdo, cuyo valor es en cierta medida proporcional a los esfuerzos que han costado a cada una de las partes [que han intervenido en el acuerdo].

Decir que la verdad es [el resultado de] un acuerdo y que ese acuerdo es un «consenso de forma de vida» es reconocer y proponer dos dimensiones complementarias del «vivir» o, más precisamente, de una subcategoría que es el «vivir conjuntamente». De un lado, tenemos un conjunto de experiencias (discutir, interactuar, pedir informaciones, dar informaciones, etc.) características del «vivir juntos», concebido como una macroexperiencia que pertenece al «vivir» en general. De otro lado, existe lo que da a esa macroexperiencia, y a todas las experiencias particulares que la constituyen, su «sentido humano»: normas, valores, emociones, una manera de respetarse como hombres que se esfuerzan por superar las diferencias para ponerse de acuerdo.

La vida en cuanto tal, incluso colectiva e interactiva, no puede mentir, ni tampoco afirmar su verdad. Desde un punto de vista fenomenológico, es decir, del lado de la experiencia más que de la existencia, Michel Henry (2000) se ha esforzado por radicalizar el principio de regresión hacia el aparecer formulado por Husserl: la regresión radical obliga a volver a la vida misma, ese aparecer interior irreductible. La vida, escribe, es la capacidad de «sentirse y experimentarse [*s'éprouver*] a sí mismo en todo punto de su ser» (p. 35). Es puro afecto, y nada más: sentirse, comprobar que es viviente, entre alegrías y sufrimientos. Esa vida-ahí nos es dada de forma permanente en nuestra presencia, pero sin nuestra iniciativa: vivir así es solamente sufrir, con una pasividad

radical y con una afectividad que no puede ser evaluada. Es claro que tal concepción de la vida no puede ni mentir ni afirmar su verdad⁸.

Los animales son capaces de engañar, de usar astucias, de disimular y de utilizar tácticas que implican saber «mentir». Pero esos comportamientos semióticos, si se toman algunas libertades con la verdad de las expresiones y de las actitudes, con respecto a los proyectos y a las metas animales, no corresponden, sin embargo, a la *veridicción*: pues no implican ni presuponen un acuerdo social sobre la verdad, y menos aún disponen de un lenguaje para decirla.

En cambio, los seres humanos, en una forma de vida que comporta lenguaje y formas semióticas, pueden a la vez mentir y ponerse de acuerdo sobre la verdad. Wittgenstein toca en este punto algo que se parece a la transformación de una sustancia en una forma. De un lado, un conjunto de experiencias de interacciones y de vida colectiva (el «vivir juntos») constituye un conjunto de «sustancias» de experiencia disponibles para formar «semióticas-objetos». De otro lado, esas sustancias reciben un conjunto de «formas» (normas, valores, pasiones) que hacen de ellas una «forma de vida».

Por eso, el acuerdo obtenido sobre la verdad es una *forma* de vida: porque subsume el conjunto de determinaciones que dan una *forma* al sentido humano de todas las experiencias que conducen a ese acuerdo. He ahí por qué las formas de vida humanas ofrecen fuerte parentesco con las formas de vida animales: en *sustancia* participan todas del *vivir juntos*; y he ahí por qué se distinguen a pesar de todo: en cuanto *formas*.

Dar forma y dar vida

Volviendo a la distinción entre juegos de lenguaje y formas de vida, podríamos generalizar a modo de hipótesis la observación precedente, según la cual el sentido humano de las formas de vida solo aparece bajo ciertas condiciones, sobre la base de las distinciones siguientes:

- Dentro de la categoría general del «vivir» (indiferenciado), distinguimos la subcategoría del «vivir con» o del «vivir conjuntos» como la única en la que se puede concebir que se desarrollen

8 Michel Henry (1990 [1963]) hace, no obstante, «decir la verdad» a la vida tal como él la concibe; pero esa verdad es Dios, quien la dice a través de nuestra carne viviente, de su creación, y no el sujeto viviente mismo, y menos aún la vida como pasividad y afecto.

actividades que tengan trazas de lenguaje, aunque este no sea aún propio de los humanos en ese nivel.

- «Vivir con» es una macroexperiencia que puede ser analizada en experiencias componentes: es esa la «sustancia» de las formas de vida sociales en general.
- El sentido humano de esa macroexperiencia y de esas experiencias componentes les es proporcionado por un número de propiedades modales, axiológicas, pasionales y éticas. En Wittgenstein, la macroexperiencia se convierte en una «forma de vida», y las experiencias que la componen se constituyen en «juegos de lenguaje».
- Para nosotros, la primera (la macroexperiencia) será igualmente definida como una *forma de vida*, pero las segundas (las formas resultantes de las diferentes experiencias que la componen) serán consideradas, más generalmente, como *prácticas semióticas*.

La cuestión que ahora se plantea consiste en saber si las «experiencias» en cuestión presentan ya propiedades semióticas (sustanciales) identificables, antes incluso del reconocimiento de su sentido humano. Si uno imagina, por ejemplo, un grupo de animales que intercambian ruidos, movimientos de cabeza o de cualquiera otra parte del cuerpo, que sincronizan posturas y microdesplazamientos de unos en relación con los otros, según cierto ritmo, y dentro de los límites temporales y/o espaciales identificables; entonces, uno obtiene un *esquema de existencia* identificable, *icónico* o *iconizable*: se podrá reconocer en ese esquema de existencia cierto tipo de interacción que se parece a una conversación, aunque no pueda identificarse con ningún tipo de conversación en el sentido humano del término. Tal esquema no supone necesariamente la vida, puesto que puede aparecer de la misma manera tanto en sociedades de figurines, de marionetas y de robots, como en sociedades de monos⁹.

9 La antropología contemporánea se interesa igualmente por la socialización de las plantas, y muestra que varios tipos de sociedades distintas de la nuestra se hallan en capacidad de poner en escena y de interpretar «conversaciones» en el seno de sociedades humano-vegetales (Lory, 1985; Rama Leclerc, 2003). Para los animales mismos, uno puede referirse a las obras del fundador de la metología, Jakob Johann von Uexküll (2010), quien ha forjado el concepto de *Umwelt* para dar cuenta del universo de significación en cuyo seno evoluciona cada especie viviente.

Para reconocer un esquema protoconversacional en una interacción que no es una conversación humana, es preciso identificar el «estilo» figural de la interacción. El *estilo figural**, en este caso, está constituido por un conjunto de trazos sensibles (auditivos, visuales; vocales, posturales, motores, rítmicos). A ese respecto, tiene exactamente el mismo estatuto que la dimensión «plástica» de una imagen, a saber, un dispositivo esquemático de expresión independiente de lo que representa la imagen, pero que, en cuanto «manera de representar», es susceptible de entrar en relación con contenidos y con sistemas de valores para constituir un conjunto signifiante. Ese estilo figural de las interacciones, así como la dimensión plástica, funciona de manera autónoma con respecto al contenido figurativo y a los actores.

Pero el estilo figural no permite reconocer, a modo de hipótesis, más que la presencia potencial, en un comportamiento, de una forma identificable del «ser juntos». Para validar esa hipótesis, y para interpretar esa forma, es necesario encontrar un plano del contenido, un *investimiento semántico*. En el caso de las interacciones entre animales, el investimento modal, axiológico y pasional del contenido de la interacción queda suspendido hasta elaborar hipótesis etológicas que puedan desembocar en el reconocimiento de «formas de vida animales», compuestas de «prácticas animales». En el caso de las interacciones entre robots, la cuestión crítica (plantada con frecuencia en las obras de ciencia ficción) es la del estatuto propio o simulado de esa forma figural: ¿es una reproducción controlada de lo humano, o una dinámica propia y autónoma?

En el caso de las interacciones humanas, el *esquema de existencia* se convierte en un esquema de experiencia, el cual puede ser investido por formas de contenidos humanos, y desemboca, entonces, en el reconocimiento de formas de vida y de prácticas semióticas humanas. A fin de cuentas, si el «estilo figural» de la interacción le «otorga una forma» reconocible y susceptible de ser puesta en relación con un contenido, humano o no humano; en cambio, es la naturaleza del contenido modal y pasional la que le «da vida» y sentido humano.

* Figural | figurativo. Dos niveles de figuratividad: lo *figural* da cuenta de los trazos reguladores de la imagen: líneas de organización de la composición plástica, esquemas de existencia, esquemas sintagmáticos, esquemas figurales y otros esquemas; no se ven, pero se pueden trazar imaginariamente o físicamente sobre la imagen y se pueden graficar. Lo *figurativo* muestra los rasgos reveladores, icónicos de la imagen, del estilo, de los esquemas sintagmáticos y de todos los demás esquemas [NdT].

Esta larga discusión nos ha permitido, finalmente, desplazar el problema y salir de las evidencias tramposas del sentido común. Para el sentido común (y también para Wittgenstein, aparentemente), la categoría genérica es la «vida», la cual da lugar a las formas de vida en general, y dentro de la cual se puede destacar una subcategoría, la «vida con lenguaje», que da lugar a las formas de vida humanas.

Hacer de la vida la categoría genérica conduce a una aporía semiótica: la vida, para adquirir forma y sentido, debe permitir proyectar una experiencia sobre una existencia; debe poder asegurar la asociación de una expresión (exterior) y de un contenido (interior). Desde el punto de vista de la experiencia, vivir no es más que sentir que se vive. Esa es la vida tal como la concibe Michel Henry (1990 [1963]), bajo un modo de manifestación invisible, intangible, radicalmente inmanente a los afectos elementales (gozar y sufrir), un modo de revelación original irreductible a toda forma de exterioridad e inconmensurable. Esa vida no puede estar asociada a manifestaciones exteriores, no tiene otro futuro que el de la alternancia de los goces y de los sufrimientos. Esa vida no tiene ni intencionalidad ni sentido, y no puede participar en una relación semiótica.

Por esa razón, nosotros oponemos a una concepción, que haría de la vida el término genérico, otro razonamiento: *el modo de existencia genérico es el modo de «ser juntos»* (existir y actuar con, o contra), que da lugar a interacciones sociales, las cuales pueden ser *esquematisadas* en «estilos figurales», comprendidos en ellas los objetos y los no-vivientes. En el interior de ese modo de existencia social, una subcategoría acoge seres vivos que tienen la experiencia del «*vivir juntos*» (vivir con). En el seno del modo de existencia social en cuanto tal, el «*ser con*» puede ser indiferentemente animal, tecnológico, físico, vegetal o humano. El «*vivir con*», subcategoría del modo de existencia social, puede recibir investimientos modales y pasionales típicamente humanos. En suma, en «vivir con», y colocando en el centro de la problemática la acción y las interacciones, y no la vida en general, el «con» (hacer con) es primero, y se le puede dar una forma sintagmática reconocible (el estilo figural del esquema de existencia); mientras que el «vivir» es segundo, y recibe los contenidos propios de la vida humana (modalidades, emociones, pasiones, normas, etc.).

EL PUNTO DE VISTA PARADIGMÁTICO

A cada cual su semiosfera: «Más allá de naturaleza y cultura»¹⁰

En este punto de nuestro desarrollo, tenemos que interrogar a la antropología contemporánea acerca de la relación entre formas de vida social y la dicotomía naturaleza/cultura. Philippe Descola (2005) pone en cuestión y sobre todo relativiza dicha dicotomía. Al estudiar la sociedad de los achuar en la Amazonía, descubrió un sistema en el que la discontinuidad principal entre humanos y no-humanos reposa en las diferencias físicas y no, como en nuestra sociedad, en el hecho de que los humanos serían los únicos seres vivos dotados de una interioridad y de un espíritu. Para los achuar, todas las especies tienen una interioridad y pueden comunicarse por medio de una suerte de lenguaje universal. La sociedad achuar es coextensiva de la naturaleza. Descola elabora poco a poco, por comparación con otros tipos de sociedades, una tipología que se basa en cuatro tipos de «modos de identificación».

Procede a un análisis comparativo de los modos de socialización de la naturaleza, sin presuponer la distinción entre naturaleza y cultura. Para eso elige los *esquemas integradores de la práctica*, que comportan una fase de *identificación*. La tipología de los «modos de identificación» reposa en dos dicotomías: fisicalidad/interioridad e identidad/diferenciación, cuya combinatoria engendra cuatro funcionamientos sociales que religan y/o distinguen humanos y no-humanos: el totemismo, el animismo, el analogismo y el naturalismo. Así:

	Identidad espiritual	Diferenciación espiritual
Identidad física	Totemismo	Naturalismo
Diferenciación física	Animismo	Analogismo

- *Animismo*. El sistema en el que los no-humanos tienen los mismos atributos de interioridad que los humanos, pero se distinguen por sus caracteres físicos, es el animismo. Las propiedades

10 Ver Descola (2005).

atribuidas a los no-humanos hacen de ellos los términos de relaciones sociales, principalmente con los humanos.

- *Totemismo*. El sistema que identifica a los humanos y a los no-humanos a la vez en el plano físico y en el plano de la interioridad, y que diferencia grupos mixtos entre sí (clanes humanos + especies no-humanas), es típico del totemismo, puesto que el tótem es la figura que focaliza una «creencia de identificación durable» de un clan humano con una especie animal. Gracias a la mediación del tótem, un clan se identifica por el espíritu y por el cuerpo con la representación de una de las especies no-humanas. Los no-humanos se convierten así en los signos de las divisiones sociales humanas.
- *Analogismo*. Es un sistema social en el que no hay más que diferencias entre las propiedades físicas y morales de los humanos y/o los no-humanos. La creencia de identificación se basa en correspondencias analógicas entre singularidades, y ese sistema se denomina analogismo. El analogismo es la única solución para hacer inteligible un mundo caracterizado por la doble diferenciación de las interioridades y de los cuerpos.
- *Naturalismo*. El sistema social que propone la identidad física natural entre humanos y no-humanos, y que los diferencia por la interioridad, es el naturalismo, porque una naturaleza universal y homogénea es el referente de ambos. Únicamente la sociedad naturalista decide que la «naturaleza» no es más que la parte universal del mundo inteligible, y que este último no puede ser completamente comprendido si no se lo confronta con la otra parte, plural y diversa, la de las «culturas».

Los «modos de identificación» de Descola definen cuatro grandes regímenes de creencia de identificación que organizan las sociedades de los seres vivos. Cuatro grandes tipos del «vivir con», claramente propuestos antes de proceder a hacer la distinción entre naturaleza y cultura. Solo uno de ellos, el naturalismo, tiene necesidad de la cultura para fundar el dominio de identificación específica de los humanos. Esos modos de identificación reúnen, por consiguiente, «macrofamilias» de formas de vida (como se puede hablar de «macrofamilias» de lenguas), definidas por el régimen de creencia de identificación al cual las sociedades se adhieren.

Modos de existencia y formas de existencia sociales¹¹

Como prolongación de las propuestas de Descola, Bruno Latour se esfuerza por definir una antropología multinaturalista y multiculturalista. Dado que rehúsa proponer previamente la distinción entre naturaleza y cultura, elige tratar de la *existencia*.

Existir es persistir, es continuar siendo, y no solamente «ser», y también es tener razones para continuar, que son modos de persistencia. En las sociedades «naturalistas», las culturas son discontinuas porque son diversas, y es posible proyectar sobre ellas la continuidad de las «formas de vida», puesto que pueden tomar por referente la permanencia y la universalidad de la naturaleza. Sin embargo, desde el momento en que la naturaleza no se distingue de la cultura, desde que puede ser considerada tan plural y discontinua como la cultura, el fondo de estabilidad universal se esfuma y es necesario encontrar otro referente para la existencia social, para el «vivir con». Para Bruno Latour, ese otro referente son los *modos de existencia* y los *regímenes de enunciación*. La existencia y sus modos no distinguen entre naturaleza y cultura; se declina en maneras de existir y de persistir en la existencia colectiva.

El referente se define, pues, a partir de una pregunta existencial: ¿a qué debemos atenernos si no es a nuestra vida? ¿A qué debemos atenernos si no es a nuestras vidas individuales, para asegurar la continuidad de la existencia? En otros términos, cada sociedad podría preguntarse: ¿de qué cosa podríamos decir que si la perdemos, moriremos como civilización? El referente de los modos de existencia de Bruno Latour comporta una docena de esas formas de persistencia en la existencia colectiva¹².

Y, como los modos de existencia determinan y declinan razones de existir y maneras de persistir, dicen e instauran el sentido de la existencia colectiva. Por eso Latour puede hablar por extensión de

11 Ver las obras de Bruno Latour: *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique* (1991), así como *Enquête sur les modes d'existence* (2012).

12 Bruno Latour formula esas preguntas principalmente a los europeos, aquellos que se dicen «modernos». La tipología de los modos de existencia que propone se dirige, pues, a la sociedad occidental, aquella que Descola califica de «naturalista». Pero Latour no habla de esos modos de existencia sino después de haber neutralizado la distinción entre naturaleza y cultura. Hace «como si» la sociedad que describe no fuera naturalista. Hay que dejarle el cuidado de salir de esa aporía.

regímenes de enunciación. La pregunta planteada: «¿qué nos mantiene colectivamente en la existencia?» y la respuesta aportada por esos *regímenes de enunciación* tienen un perfume spinozista. La perseverancia en el ser, en Spinoza (2007), es el *conatus*, que es compartido por todas las cosas que existen, ya sea el hombre, la naturaleza o Dios. El referente spinozista no es más que una propiedad de todos los cursos de existencia, el *conatus* (el «esfuerzo») mismo, que es inmanente a la existencia misma: no conoce determinación exterior a la «cosa en ella misma». Existir es persistir, y si se trata de la persistencia en la experiencia de los seres vivos, especialmente humanos, persistir es *perseverar*. La experiencia de la persistencia es la perseverancia. Los modos de existencia que constituyen las formas de vida humanas son, entonces, *maneras de perseverar*.

Con respecto a Descola, quien define las «macrofamilias» de formas de vida a escala planetaria, Latour describe, a través de sus modos de existencia, las «familias» de formas de vida propias de las sociedades occidentales. Pero, al igual que la semiosfera de Lotman, los modos de existencia de Latour no son «semióticas» y no comportan *semiosis* propias: son condiciones para que las *semiosis* sean posibles; condiciones generales para la semiosfera y para los modos de identificación antropológicos, y condiciones particulares (Latour habla de «condiciones de felicidad») para los modos de existencia. Con estas condiciones, tanto formas de vida como *semiosis* pueden tener lugar.

Nuestro proyecto se inscribe en este marco general, sin ambición de exhaustividad en este estadio de la investigación, pues nos esforzamos solamente por comprender cómo cada forma de vida puede ser constituida como una «semiótica-objeto», así como, para prolongar el acercamiento con la lingüística general, los lingüistas se esfuerzan en caracterizar las lenguas antes de interesarse en las familias y en las macrofamilias de lenguas.

Ese marco implica, sin embargo, dos dimensiones que deberán ser tomadas en cuenta en la construcción de las formas de vida, a fin de asegurar su contribución a esas clasificaciones más generales y englobantes: por un lado, los modos de identificación social, que caracterizan eso que nosotros hemos propuesto como hipótesis, a saber, la existencia de *regímenes de creencia* propios de las formas de vida, de *creencias de identificación*; y por otro lado, el principio de los modos de existencia sociales considerados como *maneras de persistir socialmente*.

La noción de modos de existencia propuesta por Latour queda ahora situada en relación con la de formas de vida, y desde la perspectiva de su

construcción semiótica, proponemos denominarlas en adelante *formas de existencia sociales*, en referencia a su rol de condiciones particulares para la constitución de *formas de vida*, y también para distinguirlas claramente de los *modos de existencia semióticos* (virtual, potencial, actual, real) que describen las fases epistemológicas que conducen del sistema inmanente a la manifestación.

EL PUNTO DE VISTA SINTAGMÁTICO

Vivir es sobrevivir: el esquema de la perseverancia

En las macroexperiencias del «vivir con» y en las experiencias que las componen, existen «esquemas figurales», reconocibles por su poder icónico y que prefiguran, respectivamente, las formas de vida en las que se convertirán las primeras, y las prácticas semióticas en las que desembocarán las segundas. Si relacionamos estas observaciones con recorridos de los «planos de inmanencia» y de los tipos de pertinencia disponibles para las semióticas-objetos, podemos intentar vincular lo que pasa con las formas de vida a lo que ha quedado ya establecido y comprendido sobre las prácticas.

Con respecto a estas últimas, sabemos ya cómo se puede transformar un simple «curso de acción» insignificante y que parece aleatorio en una «práctica semiótica» *stricto sensu*. Es necesario aplicarle cierta dosis de *programación* y de *ajuste*¹³, para el encadenamiento de sus diferentes fases, para establecer las relaciones entre sus actantes, y para asegurar sus relaciones con los cursos de acción concurrentes. De esa manera se obtiene un *esquema sintagmático* que es al final una «manera de hacer para seguir su curso»¹⁴. *Seguir su curso*, en este caso, consiste en no interrumpirse, en no cambiar de curso de práctica, en resistir a los desvíos, en negociar los obstáculos, etc. El curso de la práctica *persiste*, y los actantes implicados en las prácticas *perseveran*. La *programación* y el *ajuste* son, pues, las dos vías complementarias de esa persistencia-perseverancia más general.

13 Para estas nociones, ver el capítulo III, «Eficiencia y optimización de las prácticas», del libro *Prácticas semióticas* (Fontanille, 2014).

14 Para continuar con el ejemplo de la conversación, los cálculos de implícitos y de reglas conversacionales, a los que se dedican tradicionalmente los pragmáticos, reposan en el mismo principio: esas reglas permiten principalmente y ante todo franquear los obstáculos y resolver las crisis, superar los bloqueos y controlar las derivas; en suma, continuar conversando como antes.

Si el conjunto de esos actos y peripecias constituye un esquema identificable y suficientemente estable, este último forma una *manera de persistir y de perseverar* global y típica, que es comparable a otras maneras de perseverar, y cuyo *estilo figural* corresponde a tal tipo de práctica más bien que a tal otro. Si luego se pone ese esquema sintagmático en relación con contenidos temáticos y *figurativos*, y con sistemas axiológicos, con una ética y con una estética, y con estados pasionales; entonces, se obtiene una práctica semiótica debidamente constituida.

Lo mismo ocurre, en un plano de inmanencia de nivel superior y con un alcance más general, con las formas de vida, en las que, por principio, los elementos constituyentes (prácticas, estrategias, actantes, fases de acción) deben estar articulados según determinados tipos de relaciones, según el *tempo* y de acuerdo con ritmos adecuados para configurar un esquema reconocible, el cual, al acoger contenidos temático-figurativos, axiológicos y pasionales, accederá al estatuto de forma de vida.

Vivir comporta una dimensión importante y problemática mucho más rápida que la práctica en sentido estricto: una «vida en curso» está limitada en los dos extremos de la cadena, uno *realizado* (el nacimiento), el otro, *potencial* (la muerte), pero entre esos dos límites el curso de la vida puede ser interrumpido en todo momento, puede encontrar obstáculos, y debe hacer frente a todo aquello que pueda torcer el sentido y la dirección. La forma de una vida se supone que responde a cuestiones de inspiración modal, axiológica y pasional, que puntúan el desarrollo sintagmático: «¿cómo, por qué, en qué condiciones, en nombre de qué continuar?». En el caso de las prácticas, lo que uno se esfuerza por continuar es solamente un curso de acción; con las formas de vida, lo que nos esforzamos por continuar es la vida misma, o al menos una de sus dimensiones constitutivas.

Spinoza (2007) resume ese principio estructural en una sola fórmula: *perseverar en su ser*, y hace de ella una regla elemental y profunda, a partir de la cual engendra un sistema ético completo. Y, si lo siguiéramos en este punto, la forma misma de la perseverancia en el curso de existencia sería el modelo de todos los demás tipos de perseverancia, y en particular de la perseverancia en un curso de acción, el esquema dominante de las prácticas.

La fórmula de Spinoza, en efecto, condensa varias dimensiones de la «vida en curso»: *perseverar* no se limita solamente a «continuar», sino que es preciso «continuar contra, o a pesar de...» algo que impidiera continuar. El actante perseverante es, pues, competente, dotado de las modalidades que le permitan a la vez apreciar

los obstáculos y superarlos. «*En su ser*» puede ser comprendido de dos maneras: *ser* como *existente* (predicación absoluta) y *ser* como *identidad* (predicación atributiva); pero ambas acepciones pueden tanto combatirse recíprocamente como sostenerse mutuamente. «*Perseverar en su ser*» condensa, pues, igualmente dos dimensiones al mismo tiempo solidarias y antagónicas, es decir, en tensión permanente: de un lado, (i) se trata sin duda de «continuar un curso de vida a pesar de X...» y, del otro (ii), de «continuar siendo lo que se es» a través de todas las fases de ese curso de vida.

La primera dimensión (i) es la de la organización sintagmática del curso de vida. La segunda (ii) es aquella, ya explorada por Paul Ricoeur (1990), de la permanencia de la identidad a todo lo largo de ese mismo curso sintagmático: permanencia de *idem* por repetición, redundancia y recubrimiento; permanencia de *ipse* por confrontación con la alteridad, mantenimiento de una imagen de sí mismo y cumplimiento de una promesa (pp. 138-148). Las dos dimensiones están en tensión la una con la otra, puesto que cada peripecia del curso de vida que continúe, cada obstáculo encontrado y franqueado, es también una amenaza o un reto al mantenimiento de la identidad del ser; y, recíprocamente, el mantenimiento de la identidad es una exigencia complementaria para continuar el curso de vida. Las realizaciones concretas conjugan necesariamente esos dos principios, sabiendo que el curso de vida así concebido es siempre, de hecho, una adaptación permanente a un entorno que, también él, por codeterminación, evoluciona y se adapta.

En los dos polos extremos de esa tensión, una u otra de las dos dimensiones se encuentra comprometida: por un lado, cesar de vivir, interrumpir el curso, es una manera radical de permanecer indefinidamente «el mismo», más allá de la vida, sin tener que afrontar la alteridad; por otro lado, renunciar a ser sí mismo, renunciar a la permanencia de la identidad, es también una manera de asegurar una prosecución del curso de existencia, donde cada obstáculo no será sino una ocasión de cambiar para persistir.

Al final, el resorte fundamental de las formas de vida es relativamente simple, y procede de uno de los principios axiológicos más universales, más allá de naturaleza y cultura, que reposa en el siguiente razonamiento elemental: si algo pasa, es por alguna razón, y si esa cosa debe continuar y persistir, es como mínimo para cumplir y hacer que llegue a ser, *in fine*, esa razón.

Por un giro brusco típico del «vivir», las condiciones requeridas para que un proceso siga su curso se han convertido en motivación y en

finalidad de ese proceso. Es, en suma, una *condición necesaria convertida en intencionalidad*¹⁵. Evidentemente muchas otras axiologías pueden intervenir sobre las formas de vida, y conducir a cuestionar su curso o a confrontaciones más radicales, pero la axiología que siempre es la más solicitada «*par défaut*» [por carencia] es esta: *persistir y perseverar en su curso*.

Por consiguiente, las axiologías elementales, las formas pasionales y las éticas y estéticas asociadas a las formas de vida tendrán todas alguna relación con ese principio de persistencia en el curso de existencia. Y, como lo hemos indicado ya, ese principio se aplica igualmente a cada una de las prácticas particulares integradas al seno de las formas de vida.

La tipología de los «estilos» de usuarios del metro, según el capítulo «Êtes-vous arpenteurs ou somnambules?» [¿Son ustedes agrimensores o sonámbulos?] de Jean-Marie Floch (1990), sigue siendo una de las más bellas descripciones de elección de formas de vida, a partir de una experiencia compleja que consiste en atravesar diversas distribuciones de un recorrido en los corredores y pasillos subterráneos del metro hasta llegar al andén y a los vagones. Su tipología de usuarios se basa precisamente en la categoría continuo/discontinuo. En esta ocasión, la «continuidad» y la «discontinuidad» son las del recorrido, según que el usuario acepte o no las detenciones y las pausas propuestas o sugeridas por los diversos lugares, los aparatos y los afiches que señalen el camino.

Sin duda, los usuarios de la Compañía Arrendataria Autónoma de los Transportes Parisinos (RATP) que se detienen definitivamente y/o residen en el metro no son legión, y su caso es marginal o desesperado, pero cada usuario puede estar más o menos tentado de suspender aquí o allá el «curso» del desplazamiento comenzado, o preocupado por continuarlo a toda costa sin flaquear. Cada cual va más o menos distraído de su meta (alcanzar la próxima conexión para dar un paseo por la ciudad); cada cual va más o menos concentrado en su rol viajero, más o menos sensible a las solicitudes que asaltan sus otros roles y que proponen recorridos temáticos.

Si nos atenemos a los usos del metro *stricto sensu*, se trata solamente de una práctica y de las formas de su acomodación sintagmática. Pero desde el momento en que los tipos propuestos se definen como maneras de asumir un recorrido en un espacio público, real o virtual, en general, cualquiera que sea la temática, acceden al estatuto de

15 En términos aristotélicos, podríamos decir que *la causa eficiente* se convierte en *causa final*. Pierre Bourdieu (1972) ha retomado esta fórmula apelando a la sabiduría tradicional: *hacer de la necesidad virtud*.

formas de vida. Entonces encontramos los elementos constitutivos del principio axiológico de base: perseverar en su curso, perseverar en la repetición de sí mismo o en su intención estratégica, perseverar en el mantenimiento de su objetivo o perseverar admitiendo cambiar al menos provisionalmente. Y así es como se distinguen el *agrimensor*, el *sonámbulo*, el *profesional* y el *despreocupado*, según las modalidades rítmicas y pasionales de su perseverancia tensa y voluntaria o fluctuante y veleidosa.

La categoría axiológica de base, sobre la cual se apoyan las «formas que permiten a la vida» continuar, será la de una continuación problemática, sobre la cual sabemos, después de las propuestas ya antiguas de Claude Zilberberg (1991), que se opone principalmente a la *continuación* y a la *detención*:

- La «continuación de la retención» es una *contención* y una resistencia opuesta al principio de persistencia; en suma, una *contraperseverancia*.
- La «detención de la continuación» es una interrupción, una *relajación* de la persistencia que transforma un obstáculo provisional en límite final de lo que está en curso.
- La «continuación de la continuación» es la *persistencia-perseverancia* en cuanto tal.
- La «detención de la detención» es otra forma de la *relajación*, que transforma un obstáculo en simple peripecia, arrastrada por la fuerza de la perseverancia.

Se puede, pues, *mantener* o *relajar*, sea la *perseverancia*, sea la *contraperseverancia*. El solo enunciado de algunas de esas figuras muestra que únicamente el principio de perseverancia no basta, porque sus condiciones modales y pasionales presuponen igualmente una *contraperseverancia*. Hasta ahora, a fin de mantenernos en los límites de una descripción del *perseverar en su curso*, no hemos contemplado los obstáculos, las bifurcaciones y las diversas amenazas que pueden influir sobre el curso de vida más que en su contingencia y en su surgimiento puntual y aleatorio. Pero es evidente que no es posible quedar ahí, y que, aunque solo fuera por consideración de la otra dimensión del perseverar: la de la identidad de sí-mismo, la amenaza sobre el curso de vida tiene que ser examinada globalmente, como una resistencia potencial y continua a la perseverancia. Y recíprocamente.

La existencia postulada de esa *contraperseverancia* confiere todo su sentido a las iniciativas y a las decisiones del actante existente: él acepta o él rechaza, él conserva o él relaja, por turno o continuamente, la regla de la continuación o la de la detención. La contraperseverancia diseña otro horizonte para el curso de vida, otros cursos posibles, alternativas y opciones distintas. El actante existente puede, entonces, darse al mismo tiempo capacidad para reactivar o para transformar la forma de vida en curso, para admitir o rechazar las ocasiones de cambiar de curso, para inventar por sí mismo el contenido de los posibles y de las alternativas. En breve, para innovar.

La existencia de una contraperseverancia así comprendida nos salva en cierta medida del conformismo: en todo momento, *perseverar en su curso* puede conducir a inventar o a comprometer el porvenir, y a proyectar nuevas *formas de vida* sobre la forma en curso.

Capítulo II

Maneras de vivir y de sentir: definir y describir las formas de vida

COHERENCIA Y CONGRUENCIA DE LAS FORMAS DE VIDA

Evocar el «sentido de la vida» consiste en volver de nuevo a la cuestión original: ¿cómo pasar de un puro afecto, proporcionado por el sentimiento (positivo o negativo) de vivir, a un proceso que tenga sentido? Para Wittgenstein (2002), ese era el «problema de la vida»:

La solución del problema que tú ves en la vida es una manera de vivir que haga desaparecer el problema. [...] Que la vida sea problemática quiere decir que tu vida no está de acuerdo con la forma de vivir. Es necesario que tú cambies tu vida, y si se pone de acuerdo con tal forma, el problema desaparecerá. (pp. 251-252)

El problema de la vida, y la cuestión planteada –¿cuál es el sentido de la vida?–, encuentran una respuesta en la «manera *de vivir*» que anule la cuestión y el problema. La explicación que de eso se sigue –adecuación o inadecuación a una forma de vida reconocible– confirma esa respuesta «sintagmática». La cuestión del sentido de la vida biológica (en la biosfera) no tiene sentido, puesto que no podemos elegir estar en la vida. En cambio, la cuestión tiene sentido en la semiosfera y la respuesta es de naturaleza sintagmática: el hecho mismo de plantear la cuestión instala una reflexividad (una actividad consciente de sí misma, diría Vernadsky), testigo de un malestar que revela una inadecuación experimentada entre la vida tal como es vivida y algo que sería una forma de vida identificable.

Pasar del «problema de la vida» a una «manera de vivir», y luego a una «forma de vida», consiste en poner *en proceso un puro afecto*, «malestar» del que va a surgir una problemática semio-filosófica completa. ¿Malestar en la vida? El remedio está en el proceso: en buscar la «buena forma» para atenuar el malestar. No se trata, pues, de encontrar *el* o *un* sentido de la vida, sino de ser capaces de *darle sentido*, y tal es el rol de esa puesta en proceso. Convertir el sentimiento de existir en un proceso de existencia y en modos de persistencia, desplegar la existencia en el tiempo y en el espacio, someterla a reglas y a exigencias de articulación sintagmática: tal es la condición mínima para que la vida pueda recibir «sentido». El principio es de orden filosófico, el método para comprender los efectos será de naturaleza semiótica.

El sentido de un curso de vida reside en un esquema sintagmático

Greimas y Courtés escribían en *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje* (1982), a propósito del esquema narrativo canónico:

El esquema narrativo es como un marco formal en el que viene a inscribirse el «sentido de la vida» con sus tres instancias esenciales: la calificación del sujeto, que lo introduce en la vida; su «realización» por lo que «hace»; y la sanción –a la vez retribución y reconocimiento– que es lo único que garantiza el sentido de sus actos y lo instaure como sujeto según el ser¹.

El «sentido de la vida» se inscribe en una «forma» (la secuencia de tres tipos de pruebas). El razonamiento comienza con estructuras de enunciados narrativos, examinados a partir de corpus folclóricos y, pasando por una serie de extrapolaciones sucesivas (a todos los textos, a todos los géneros narrativos, y luego a toda serie de acciones significantes), alcanza un nivel de generalidad suficiente hasta llegar a las «formas de vida». Así pues, se trata de una forma sintagmática de la vida colocada bajo las exigencias de la narratividad, y eso en los primeros tiempos de la semiótica estructural y generativa.

Hay otras formas sintagmáticas imaginables, pero volveremos sobre esto a su tiempo y momento. Por ahora importa la naturaleza del razonamiento que conduce del enunciado lingüístico y textual a la forma de vida: por generalizaciones sucesivas, por extensión progresiva de las posibilidades de análisis y del campo de pertinencia, lo que no

1 Ver la entrada «narrativo» (esquema ~), tomo 2.

era más que formas de textos particulares se convierte, por niveles escalonados, en forma de la experiencia en general. En esta ocasión, una experiencia elemental y genérica: la de la vida misma.

Teniendo en cuenta el esquema narrativo canónico, inmediatamente advertimos que la «forma» narrativa que da sentido opera selecciones muy fuertes sobre la «sustancia» (vital). Por el lado de la sustancia, en efecto, la primera etapa de la vida es el nacimiento, y la última es la muerte; por el lado de la forma (el esquema narrativo canónico), la primera etapa es la *calificación*, y la última, la *sanción*. Nacer a la vida en cuanto sustancia no es más que un límite inicial, y es preciso proyectar sobre él una forma sintagmática particular para que se convierta en significativa. La forma sintagmática proyectada por el esquema narrativo canónico decide específicamente lo siguiente: neutraliza el valor del límite inicial, y solo toma en cuenta el conjunto de las fases de adquisición de la competencia². Asimismo, como escribía Montaigne, la muerte no es más que el «fin» de la vida, y no la «meta»: para dar sentido a ese fin, el esquema narrativo lo sustituye por el conjunto de las fases de reconocimiento y de retribución³.

La «forma de vida», al proyectar sobre el «curso de vida» un esquema sintagmático, determina, decide, en suma, la naturaleza, el número, el tamaño y la composición de los segmentos y de las articulaciones consideradas como pertinentes para poder acoger el «sentido de la vida». El «curso de vida» es una sustancia; la proyección de un esquema sintagmático sobre ese curso hace de él una «forma»; y esa forma es susceptible de funcionar luego como una «forma de la expresión» que puede ser asociada a una «forma del contenido». En este caso, para el segmento de la «sanción», los contenidos son los valores proyectados, ya sea sobre el sujeto, o sobre el objeto que le es atribuido.

Esa forma elemental será complejizada, hasta cuestionada, y presentará alternativas. Lo que se ha denominado, por ejemplo, «viraje modal» en semiótica ha permitido sustituir un inventario relativamente fijo de actantes, y una esquematización narrativa cerrada, por una mayor diversidad de roles modales. Gracias a la abertura de la combinatoria modal, la descripción narrativa se ha afinado y se ha ido adaptando progresivamente a la diversidad de los discursos concretos. De

2 Son los aprendizajes o, como en las canciones de gesta medievales, las «infancias del héroe».

3 Y las religiones, especialmente la religión cristiana, son muy explícitas sobre la transformación de ese «fin» de la vida en «meta» para la salvación o la condenación.

pronto, la inestabilidad y la variación han ganado todas las fases del esquema narrativo canónico: la del contrato y la de la manipulación, y, más generalmente, la de la «calificación del sujeto», especialmente bajo la influencia de la semiótica de las pasiones, pero también la de la acción y la de la sanción, gracias a la diversidad de «devenires» de la identidad modal.

El análisis de la dimensión sensible ha puesto de manifiesto la aparición de otros tipos de alternativas: sometido, por ejemplo, a los esquemas específicos de la aprehensión sensorial de los valores figurativos, el curso de vida adquiere forma bajo la exigencia de los *recorridos de la estesis*, que comprenden igualmente fases de conjunción y de disjunción, pero sin considerar la calificación ni la sanción, es decir, fuera de los marcos fijados por el esquema narrativo, y que desarrollan, en lugar del esquema narrativo, las afecciones sucesivas del cuerpo propio del sujeto sensible. Concebido para dar cuenta de las microsecuencias de la experiencia sensible, ese tipo de esquema «estésico» puede también, como lo ha demostrado Greimas en *De la imperfección* (1990), por generalizaciones sucesivas, acceder al rango de «forma de vida».

Esto quiere decir que se puede considerar, por ejemplo, la construcción del «sentido de la vida» como un gesto estético, y que, con esta condición, el «estilo» semiótico del esquema sintagmático que se impone es un estilo sensible. Así ocurre, principalmente, con el *beau geste* [el bello gesto], que trata de inaugurar una nueva ética sobre el fondo de una ruptura estética: ese estilo sensible y estético se convierte, entonces, en una expresión, que recibe por contenido principalmente valores y pasiones.

Esas dos variantes, que reúnen y asocian las estesis, la combinatoria modal y los estados propioceptivos del sujeto sensible, han dado lugar a la semiótica de las pasiones, cuyo principal aporte no consiste en el microanálisis de tal o cual tipología de figuras pasionales, sino, al contrario, en el despeje de esquemas sintagmáticos de recorridos pasionales. Esos recorridos sintagmáticos de la pasión, que comprenden especialmente fases de sensibilización (despertar propioceptivo, disposición afectiva), de emoción y de moralización, son aptas para estructurar tanto segmentos textuales restringidos como cursos de vida completos. Es posible ahora fundar el «sentido de la vida» en formas sintagmáticas surgidas *del esquema patémico canónico* (Greimas y Fontanille, 1994, pp. 223-228; Fontanille, 2006), y caracterizar, con base en sus variantes, las configuraciones pasionales y estéticas propias de cada una de las culturas individuales y colectivas.

Poco importa, sin embargo, la diversidad de las esquematizaciones posibles, pues lo que cuenta por el momento es solamente el principio

sobre el cual aparece, en el razonamiento semiótico, una «forma de vida»: un esquema sintagmático es elegido como plano de la expresión y proyectado sobre un curso de vida; y le son asociadas configuraciones modales, pasionales y temáticas como plano del contenido. Se trata de la formación de *una semiosis en toda regla*, gracias a la reunión de los dos planos de un lenguaje. Los esquemas proyectados pueden variar y alternar, así como los contenidos asociados, pero el principio de constitución de una forma de vida como semiótica-objeto permanece constante.

Una vida semiótica es una forma congruente

Si una forma de vida se define, desde un punto de vista semiótico, ante todo como un esquema sintagmático en el plano de la expresión; por ese mismo hecho, se rige también por un principio de coherencia, exactamente de la misma naturaleza que el que prevalece para la coherencia isotópica. Esa coherencia, en efecto, garantiza como mínimo la recurrencia de los mismos actantes a lo largo de todo el recorrido, así como la permanencia de los enunciados de estado que no son afectados por las transformaciones en curso; en suma, una estabilidad del «fondo» sobre el cual se despliega la «forma» sintagmática puesta en la mira. Sin embargo, eso sería satisfacerse con poco si no dijéramos más acerca de esa propiedad tan general, que, ciertamente, es indispensable para el «sentido de la vida», desde el momento en que aquella lo hace posible, aunque no basta para caracterizar apropiadamente la manera como una «forma de vida» se impone a la atención.

Porque las «formas de vida» se imponen principalmente por su *congruencia*. Recordemos brevemente algunos elementos de definición. La *coherencia* es una propiedad del eje sintagmático: se despliega en cierta manera «a la horizontal», por recurrencia y por recubrimiento de las unidades de un recorrido sintagmático cualquiera. La *cohesión* es igualmente una propiedad del eje sintagmático, en el que procede por referencias internas (por ejemplo, con la anáfora o con la catáfora).

La *congruencia*, en cambio, es una propiedad del eje paradigmático, por el hecho de que los diferentes paradigmas y las diferentes categorías, dispuestos en estratos jerarquizados, se supone que participan de un mismo proceso de generación de la significación, «convertidos»*, cada

* La palabra *convertidos* se refiere a la teoría de la conversión dentro del *recorrido generativo*, propuesta por Greimas en la entrada «conversión» de *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje* (1982) [NdT].

uno de ellos, al pasar de un nivel a otro. En un conjunto de propiedades semióticas congruentes, hay concordancia, por ejemplo, entre un rol narrativo y sus cualidades sensibles, entre valores semánticos y estados pasionales, entre maneras de decir y maneras de obrar, etc.

La «conversión» entre los diferentes niveles del recorrido generativo de la significación es una operación mal dilucidada por la teoría semiótica, ciertamente, pero conocemos al menos la regla de base. En la conversión de las categorías de un nivel al otro (por ejemplo, entre las operaciones de negación y de afirmación que recaen sobre los trazos semánticos elementales, de una parte, y las operaciones de conjunción y de disjunción que recaen sobre las estructuras narrativas, de otra parte), se supone que conservan los contenidos así traspuestos. Y se supone igualmente que enriquecen la significación proyectándolos sobre nuevas distinciones y sobre nuevas relaciones, en número más amplio que el del nivel precedente. En breve, las entidades sometidas a una conversión son a la vez *isótopas* (conservan las mismas sustancias del contenido) y *heteromorfas* (esas sustancias adoptan formas diferentes)⁴.

Es necesario, entonces, preguntarse qué es lo que la congruencia añade a la conversión: ¿se podrían concebir conversiones que no fueran congruentes? La respuesta es evidentemente positiva, porque la conversión no implica por sí misma ni preferencia, ni selección, ni ponderación de las estructuras que traspone. Asegura globalmente la trasposición de las operaciones de conjunción y de disjunción narrativas, pero solo globalmente.

Imaginemos ahora que a cada nivel le sean impuestas orientaciones axiológicas que ponderen diferentemente los distintos términos de la estructura. En la categoría vida/muerte, donde el término «muerte» es el resultado de una negación (no-vida); después de una afirmación (muerte), la ponderación axiológica puede recaer sobre la negación, y sobrevalorar la posición «no-vida»*. Cuando se trata de la conversión

4 Al respecto, recordemos que esta descripción permite distinguir formalmente y con precisión una relación entre dos niveles del recorrido generativo y una relación entre expresión y contenido. En efecto, las figuras de la expresión y las figuras del contenido deben ser, a la inversa de las figuras del recorrido generativo, alótopas (sustancias diferentes) e isótopas (formas idénticas).

* Santa Teresa de Ávila:
Vivo sin vivir en mí,
y tan alta vida espero,
que muero porque no muero [NdT].

de operaciones narrativas, parece obvio que la ponderación axiológica recaiga igualmente sobre la operación que corresponde a la negación precedente, y que sería en este caso la de «no-conjunción», aunque esto no es más que una de las posibilidades; y las otras operaciones (disjunción, no-disjunción, conjunción) quedan disponibles. La conversión no impone nada a este respecto; más bien abre todo el campo de las combinaciones y de las relaciones posibles; en eso consiste el enriquecimiento de la significación de un nivel al otro. Al comienzo y al final de una conversión, el peso axiológico puede muy bien valorizar de un lado la «no-vida» (la negación), y del otro, la «conjunción»; así se obtiene un esbozo de forma de vida que reposa en la búsqueda (conjunción) de la desaparición de uno-mismo (no-vida). [Santa Teresa, otra vez].

La congruencia propia de las formas de vida no debe confundirse ni con la conversión generativa en general (esa es solamente una de las propiedades), ni con las conversiones «conformistas». En el ejemplo precedente, la conversión «conformista» es la que no añade nada de un nivel al otro: la negación no engendra sino su estricto equivalente, la no-conjunción; y la conversión no conformista es la que hará corresponder, por ejemplo, la negación con la conjunción. Una y otra de las dos soluciones son potencialmente congruentes, porque la congruencia se mide por la capacidad de una forma de vida para reproducir en todos los otros niveles esas correspondencias, sean conformistas o no. La calificación «conformista» y «no-conformista» se debe entender aquí en el sentido en que las selecciones y las correspondencias propuestas añadan o no añadan articulaciones y relaciones significantes al momento de la conversión. Esta calificación sin apreciación ética no deja, sin embargo, de tener consecuencias éticas, ya que permite caracterizar el grado de «inventividad» de las formas de vida, así como el grado de discordancia y de tensión que afecte a tal o cual selección congruente.

Si la *coherencia* es lo propio del esquema sintagmático y, por tanto, del plano de la expresión de la forma de vida; la *congruencia* caracteriza el plano del contenido, considerado en la diversidad ordenada de los estratos del recorrido generativo. Sobre el conjunto de esos estratos, desde las oposiciones semánticas y los valores elementales hasta las organizaciones narrativas, e incluso hasta las particularidades de la enunciación o de las manifestaciones figurativas y sensibles, una forma de vida impone, en efecto, lo que hemos llamado antaño de manera

aproximativa una *deformación coherente*⁵, y que hoy sería más apropiado llamar una *selección congruente*.

Una forma de vida puede ser caracterizada por un tipo de equilibrio o de desequilibrio interno de la función semiótica, por un tipo de mediación propioceptiva, por los roles narrativos modales, actanciales y pasionales, etc. La selección congruente de todas esas particularidades proporciona un efecto de individuación que no concierne necesariamente a un actante, individual o colectivo, sino más generalmente al proceso de producción de sentido. Al respecto, una *selección congruente* podría definirse como una «conmutación en cadena», una conmutación contagiosa entre los diferentes niveles de análisis. Según el principio de congruencia, una selección operada en un nivel cualquiera entraña una cadena de selecciones sobre los otros niveles. El conjunto aparece globalmente como congruente, *con la reserva de que una forma de vida identificable tome a su cargo la intencionalidad de esa conmutación en cadena*.

El razonamiento puede ser «rizado» por un retorno sobre la *coherencia* del esquema sintagmático (por ejemplo, la «buena forma» de un esquema canónico). Esa coherencia desencadena un proceso de estabilización esquemático y de reconocimiento, confirmado por la congruencia de las selecciones por el lado de los contenidos. En suma, la *coherencia del plano de la expresión* y la *congruencia del plano del contenido* se refuerzan la una a la otra en el proceso de individuación y de reconocimiento de la forma de vida.

Desde esa perspectiva, la *coherencia del esquema sintagmático* y la *congruencia de las selecciones* [en el plano del contenido] *convergen para manifestar la existencia de un proyecto de vida subyacente*. Podríamos ilustrar este punto apoyándonos en el caso del absurdo. El absurdo es una configuración semiótica que parece ser el resultado de una acumulación de incoherencias y de insignificancias, pero que está, sin embargo, organizado como una forma de vida, que presenta todas las características de congruencia en las selecciones operadas, y de coherencia en la deformación de los universos semióticos que de ahí resultan.

Para eso tenemos que superar la simple constatación cognitiva (incoherencia, insignificancia), a fin de descubrir un estilo ético y estético que restaure de alguna manera el «sentido del no-sentido», como en Camus (*L'absurde*), en Sartre (*La Nausée*), en Ionesco (*Rhinocéros*) o en Céline (*Voyage au bout de la nuit*). Desde el momento en que el «sentido de la vida» no es ya accesible por la vía cognitiva, la forma

5 Ver el capítulo «Formas de vida» en *Tensión y significación* (Fontanille y Zilberberg, 2004).

de vida propone una vía estética y sensible, que reposa, en lo esencial, sobre las particularidades de la manifestación figurativa. Es decir que, si el mundo es incoherente respecto de las normas establecidas y de las selecciones «conformistas», el conjunto de las selecciones operadas en el recorrido generativo no deja de obedecer a un principio de congruencia que garantiza el efecto intencional.

Podemos anotar como características de las selecciones congruentes propias de esta forma de vida particular, al menos en los cuatro autores mencionados, las propiedades siguientes:

1. *El desequilibrio entre los dos polos de la función semiótica*, debido a una proliferación del plano de la expresión (lo demasiado lleno del signifiante) y a un enrarecimiento correlativo del plano del contenido (la vacuidad del significado): los rinocerontes proliferan en Ionesco, como las balas y las agresiones procedentes de todos los horizontes en Céline; en proporción inversa, en uno como en otro, se produce el vaciamiento de los contenidos y el enrarecimiento de los valores semánticos y de las emociones.
2. En consecuencia, *el campo de presencia del sujeto sensible a lo absurdo* se encuentra afectado, ya sea por una densidad excesiva (desde el punto de vista exteroceptivo), ya sea por una vacancia extrema (desde el punto de vista interoceptivo). Esta diferencia se siente como una estesis paradójica.
3. Desde ese momento, *el cuerpo propio se encuentra sometido a una experiencia problemática*: se esfuerza en vano por reunir el mundo exteroceptivo y el mundo interoceptivo, para hacer de ellos respectivamente un plano de la expresión imposible entre dos mundos inconmensurables. Esa experiencia del cuerpo propio se traduce, por ejemplo, en Sartre y en Céline, por la náusea, o en Ionesco, por experiencias somáticas esquizoides. Estos dos tipos de manifestaciones figurativas y somáticas específicas del absurdo traducen en la experiencia corporal la imposibilidad de la mediación propioceptiva entre expresión y contenido.
4. *La dimensión narrativa también es afectada*, puesto que, si la cuantificación es desregulada, la liquidación de la carencia solo puede contener un exceso, el cual apela a su vez a una insuficiencia, o a la inversa. El desequilibrio ponderal de la función semiótica engendra en cada ciclo un desfase en la intensidad de la búsqueda y confrontaciones polémicas, de suerte que el devenir del relato absurdo no puede ser más que un proceso sin fin de exacerbación de frustraciones y de conflictos. El esquema sintagmático del

absurdo se caracteriza, pues, por una iteración-amplificación, como ocurre con Sísifo subiendo una y otra vez su piedra.

5. *En la dimensión modal y pasional*, el sujeto puede escoger entre, de un lado, (i) asumir el absurdo y convertirse en una parte del mundo absurdo (como lo muestra la transformación de los personajes en rinocerontes, en Ionesco, y también la proliferación contagiosa de las modalidades *deber* y *querer* en el discurso de los personajes); y de otro lado, (ii) rehusar asumir, proclamar su irresponsabilidad (como lo hace Bérenger en *Rhinocéros*, bajo la forma del *no deber* y del *no querer*). Por lo que se refiere a Céline, la sola opción se presenta entre la muerte (fin de la perseverancia) y la abyección (el precio que hay que pagar por perseverar). Esto equivale a una alternancia entre huir de la angustia del absurdo, mezclándose con la incoherencia del mundo para no percibirla más; o vivirla indefinidamente en actitud de espectador impotente y desesperado.

El absurdo así concebido es, pues, una forma de vida caracterizada por la fuerte *identidad* y *coherencia* de su esquema sintagmático (propiedades rítmicas, cuantitativas, narrativas, etc.), y por la *congruencia* que se produce entre los diferentes niveles de su contenido (aquí, niveles semiológico, estésico, somático, narrativo, modal y pasional).

VARIACIONES DE LA PRESENCIA SENSIBLE

Expresiones y contenidos experimentados por los actantes

Decíamos más arriba que «la coherencia del esquema sintagmático y la congruencia de las selecciones convergen para manifestar la existencia de un proyecto de vida subyacente». Ahora bien, una y otra participan de una opción y de una posición asumidas, y, por tanto, de cierta forma de subjetividad.

En cuanto a la primera, el esquema sintagmático resulta de la presión global y muy general, tal vez universal, de una persistencia existencial. Pero, para activar ese principio de persistencia, explota tipos de encadenamientos sintagmáticos que implican, en todos los casos, el compromiso de un actante en una experiencia de vida, un compromiso más o menos intenso en la continuación del curso de vida. Esa es precisamente la razón por la cual el principio de persistencia puede ser caracterizado como *perseverancia*. La manera de gestionar, en especial los obstáculos y los accidentes del recorrido, está principalmente

determinada por las variaciones de intensidad de ese compromiso⁶: ya sea que se lo identifique como sentimiento de utilidad, como creencia en la virtud de la acción, o como simple interés por el curso de las interacciones, poco importa; implica de todas maneras una forma de investimento subjetivo del actante en la continuación del curso mismo. Ese investimento subjetivo es indispensable para lograr la coherencia del esquema sintagmático y de las fases de perseverancia, puesto que es en cierto modo el «relevo» local, en el nivel de la experiencia, de la tensión global ejercida por el principio de persistencia sobre el curso de existencia. Dicho de otro modo: siempre comprometido con su curso de vida, y periódicamente investido por el franqueamiento o por la neutralización de los obstáculos, el actante viviente recibe, en razón de la recurrencia de ese compromiso, un rol modal y pasional global, el de la perseverancia.

En un sentido o en otro, una opción es operada por una instancia actancial decisiva, aquella que aumenta o disminuye la intensidad del compromiso en el curso de vida; y esa intensidad de compromiso manifiesta la fuerza variable del vínculo entre el actante en cuestión y la continuidad del curso de vida. Desde esa perspectiva, la fuerza del vínculo que de ahí se desprende aparece como el centro principal del efecto de coherencia sintagmática de lo que llamamos «forma de vida». La fuerza de ese vínculo es la versión subjetiva (por el lado de la experiencia) de la persistencia-perseverancia.

Por otro lado, en el de los contenidos jerarquizados en un recorrido generativo, las opciones se conforman en cada nivel, y ya hemos visto con alguna precisión que consisten en una «ponderación» variable de categorías: cargar el acento aquí o allá, seleccionar tal o cual término de una categoría para que sostenga ese peso o acento específico. Son, en efecto, operaciones de naturaleza subjetiva, que no se explican por las solas reglas de constitución de cada nivel del recorrido generativo ni por las solas reglas de la conversión entre niveles.

6 Desde la misma perspectiva, Bourdieu trata de ese compromiso como una incidencia local del *habitus* y de la «complicidad ontológica» entre el *habitus* propio de cada actor y el curso de las interacciones sociales. En efecto, si los actores sociales actuaran en el sentido de la «perseverancia» práctica, sería, según Bourdieu (1994), porque encuentran un interés (en el sentido pasional del término) en comprometerse en el juego social; «el hecho de ser cautivado por el juego, de creer que vale la pena jugarlo» es atribuir al juego social un peso axiológico dudoso, pero excitante, tal como ante un espectáculo que nos cautiva porque despierta nuestro interés (p. 151).

La congruencia del conjunto de esas selecciones y ponderaciones es un efecto constatado, que depende únicamente de la descripción. Pero la explicación, si esa congruencia debe manifestar el contenido de un proyecto de vida, tiene que apelar igualmente a una intervención reflexiva y subjetiva: un actante capaz de hacer proyecciones axiológicas, ponderaciones repetidas, y mejor aún si todas son congruentes, será también considerado como el foco principal del «sentido de la vida» y del efecto de congruencia que lo consolida.

El problema aquí planteado es exactamente de la misma naturaleza que el propuesto por Freud en *La interpretación de los sueños* (2000)⁷: entre el contenido latente y el contenido manifiesto del sueño. Mediante las operaciones de condensación y de desplazamiento, el inconsciente selecciona figuras y partes de la escena latente, distribuye y desplaza los acentos de intensidad, anula fragmentos de escena, añade otros, y reconfigura así otra escena (la escena manifiesta), modificando la ponderación de cada una de sus partes. Cabe suponer, entonces, un operador de esas transformaciones, al cual se puedan imputar las elecciones y las «intenciones» subyacentes; ese es, pues, el inconsciente. En las formas de vida, igualmente, la congruencia entre las selecciones operadas debe ser subjetivamente «imputable» para ser interpretable: hay que poder imputar la responsabilidad de las elecciones a un actante, aunque sea indefinido e inasible, para poder reconocerle un sentido.

Así pues, una forma de vida debe ser imputable, a través de identidades modales y pasionales, a una instancia que instaure en ella el sentido, y más precisamente, puesto que una sensibilidad está comprometida, a un actante-cuerpo, cuya sensibilidad conlleva respectivamente las variaciones del compromiso en el curso de vida, por el lado de la coherencia sintagmática, y las variaciones de la ponderación axiológica, por el lado de congruencia paradigmática. Esas variaciones (compromiso, recurrencia, acentuación y ponderación, etc.) son de naturaleza *intensiva* (energía, fuerza, etc.) y *extensiva* (número, despliegue temporal y espacial, etc.). Podemos considerar que, en los límites de esa subjetivación de la perseverancia, las variaciones intensivas y extensivas de la presencia sensible son determinaciones preponderantes en la orientación de las formas de vida y en la instauración de su significación.

7 Ver el capítulo VI, «El trabajo del sueño».

Formas de vida imperfectas

Si seguimos en este punto la propuesta de Greimas (1990), la presencia sensible no da lugar a formas semióticas, y menos a formas de vida, si no está afectada por cierto coeficiente de *imperfeción*. Esa imperfección, en efecto, es resorte a la vez de la emergencia de una intencionalidad en las formas percibidas, porque parecería que entonces escapan a las determinaciones naturales, y de la dinámica de transformación de eso que sigue. La imperfección, la *falta de sentido*, en cierto modo, es lo que se esfuerzan en colmar exactamente, o de tratar de colmar, la coherencia sintagmática y la congruencia paradigmática de las formas de vida.

Desde el punto de vista de la coherencia sintagmática, la imperfección se halla en el corazón del principio de perseverancia desde el momento en que presupone necesariamente una contraperseverancia, pues no habría lugar para desplegar tal perseverancia si el curso de vida no fuera «imperfecto». Restablecer una forma coherente y reconocible en ese recorrido consiste, de alguna manera, en reparar la imperfección sintagmática; y mostrar esa «reparación» significa dar sentido a la imperfección.

Desde el punto de vista de la congruencia paradigmática, la distribución irregular e imprevisible de los acentos y de las ponderaciones axiológicas produce la imperfección en la organización de las categorías, y le corresponde entonces a la congruencia de las selecciones y de las ponderaciones proyectar una forma de intencionalidad directriz sobre el conjunto de las elecciones efectuadas, y también ahí, declarar su sentido.

La imperfección se halla en el corazón de las variaciones de la presencia sensible; en consecuencia, podemos formular la hipótesis de que una de las articulaciones determinantes, susceptible de engendrar al menos un primer nivel de diferenciación entre las formas de vida, es la forma de la *presencia y de la ausencia sensible*: la imperfección, inherente a la constitución de las formas de vida, sería en ese caso una modulación particular de la categoría presencia/ausencia; presencia o ausencia de un segmento, esperado o inesperado, en la cadena sintagmática; presencia o ausencia de un término en las selecciones y ponderaciones operadas en el recorrido generativo de los acontecimientos.

Además, la presencia y la ausencia pueden ser, para el sujeto sensible, de dos tipos: exteroceptiva (mundana) o interoceptiva (afectiva, cognitiva). La relación se establece entre una y otra por el cuerpo propio (por la propiocepción). Esa puesta en relación hace de una un plano de la expresión y de la otra, un plano del contenido. Hemos mostrado anteriormente que, en las formas de vida consideradas

como semióticas-objetos, el esquema sintagmático ocupa el lugar de plano de la expresión, mientras que el conjunto de las selecciones y de las ponderaciones paradigmáticas ocupan el plano del contenido. Como uno y otro dan lugar, subjetivamente, a variaciones intensivas y extensivas de la presencia sensible, estamos en capacidad de desarrollar una tipología de las imperfecciones.

Por lo pronto, el caso general de la mediación propioceptiva entre las presencias y las ausencias exteroceptivas (del lado del contenido) encuentra una aplicación particular en la puesta en relación entre las presencias y las ausencias sintagmáticas (la expresión de las formas de vida) y paradigmáticas (el contenido de las formas de vida). Entonces, el conjunto de las propiedades sintagmáticas y paradigmáticas de las formas de vida pueden, como mínimo, ser comprendidas en cuanto propiedades sensibles, que un actante-cuerpo es susceptible de sentir o de percibir⁸.

La imperfección de las formas de vida se capta a través de los estados sensibles, *de los estados pasionales del actante-cuerpo*. La mediación por el cuerpo propio del actante, que se ejerce entre los dos planos constituidos de una forma de vida, engendra estados de alma elementales que podrán ser considerados como los generadores de tipos de formas de vida fundamentales.

La mediación propioceptiva no es solamente una hipótesis teórica necesaria para esa trasposición, porque puede por sí misma, como lo hemos observado ya en el caso del absurdo, dar lugar a manifestaciones somáticas propias de los estados de alma en cuestión. Esas manifestaciones pueden tomar la forma de la paciencia o de la impaciencia, de la filia o de la fobia, de la impulsión o de la náusea, de la agitación o de la calma, etc.

En todos los casos, están compuestas de por lo menos dos dimensiones: *una dimensión tensiva*, por la cual se manifiesta el estado del cuerpo sensible sometido a las tensiones de la imperfección, y *una dimensión fórica*, por la cual ese cuerpo-actante manifiesta su relación (compromiso, alejamiento, atracción o repulsión, etc.) con respecto al acontecimiento o a la situación que debe afrontar el curso de vida. Las reacciones somáticas, las variaciones de *tempo* y de ritmo, principalmente, se inscriben en esas

8 Esta es la única explicación semiótica posible en el caso del absurdo evocado anteriormente y de las manifestaciones somáticas (náuseas o reacciones esquizoides): el cuerpo propio tiene la experiencia sensible de las imperfecciones de la coherencia y de la congruencia.

dos dimensiones. La náusea, por ejemplo, manifiesta en la *dimensión tensiva* la imposible mediación entre lo demasiado lleno del plano de la expresión y la vacuidad del plano del contenido (desfase que puede ser cuantitativo, intensivo o rítmico), y, en la *dimensión fórica*, manifiesta el rechazo del cuerpo propio hacia un mundo así constituido.

Estados de alma elementales

Podemos proponer una primera tipología de los estados de alma fundamentales en relación con el principio general de la mediación entre las presencias y ausencias sintagmáticas (las expresiones imperfectas de la forma de vida), de una parte, y las presencias y ausencias paradigmáticas (los contenidos imperfectos de la forma de vida), de otra parte. Tal tipología podrá ser repartida en configuraciones de manifestación, según los tratamientos respectivos que se hagan en la dimensión tensiva y en la dimensión fórica. Ambos momentos se refieren a dos aproximaciones complementarias de la mediación propioceptiva: los efectos propioceptivos elementales de la presencia y de la ausencia, primero; luego, sus manifestaciones somáticas y sensibles.

La primera tipología se obtiene combinando los dos términos de la categoría presencia/ausencia con los de la categoría exteroceptivo/interoceptivo, sabiendo que esta última es, en el caso particular de las formas de vida, la trasposición de la oposición entre la expresión sintagmática y el contenido paradigmático.

1. *Una presencia exteroceptiva asociada a una ausencia interoceptiva* suscita todas las variedades del *asombro*, de la *sorpresa* (que dan un impulso al curso de vida), de la *estupefacción* (que suspende, provisionalmente, el curso). En los términos propios de las formas de vida, tal como las hemos definido, un esquema sintagmático se instala en el campo de presencia, pero no corresponde a ninguna selección o ponderación identificable del plano del contenido. En la búsqueda de una sustancia del contenido, el actante comprometido en tal forma de vida se halla en una forma de *espera* particular, designada antaño por Greimas como la «espera de lo inesperado»; la «espera» es instalada por la regularidad de un esquema sintagmático⁹, y lo «inesperado»

9 En este sentido, es homologable con la espera (frustrada o colmada) invocada por Jakobson en su análisis de los efectos de la prosodia del texto poético. Ver el capítulo «Lingüística y poética» de *Ensayos de lingüística general* (Jakobson, 1998).

constituye ese potencial de presencia interoceptiva (del lado del contenido) que escapa siempre, pero que mantiene así la tensión de un curso de vida abierto al porvenir.

2. *Una presencia interoceptiva asociada a una ausencia exteroceptiva* suscita todas las variedades de la *carencia*, sea prospectiva (como la *espera*) o retrospectiva (como la *nostalgia*). En los términos propios de las formas de vida, las selecciones y ponderaciones axiológicas tienen lugar, por cierto, aunque no corresponden a ningún esquema sintagmático susceptible de ponerlas en marcha en un recorrido identificable. En ese tipo de forma de vida, un actante es «investido» por contenidos y valores, pero estos, desde el punto de vista sintagmático, no son más que virtuales, en espera de actualización.
3. Ese actante no deja de poder inventar o de suscitar la escena presente en la que sus valores se inscribirán en un objeto sintagmático, susceptible de ser contemplado, buscado o conquistado. Una y otra situación, la de la *espera* y la de la *nostalgia*, son igualmente ambivalentes, aunque simétricamente: en la primera, la perspectiva de actualización de un objeto de valor es eufórica, a pesar de que su ausencia actual puede ser disfórica; en la segunda, la realización anterior del objeto y su conjunción con el sujeto son eufóricas, aun cuando esa euforia es combatida por la pérdida actual y constatada.
4. *Una presencia exteroceptiva que se encuentra con una presencia interoceptiva* suscita un sentimiento de *plenitud* donde la imperfección solo puede nacer del exceso de presencia de una o de otra; el exceso de plenitud se transforma, entonces, en angustia ante lo «demasiado lleno», y asume así una de las formas del absurdo. Las formas de vida surgidas de esas transformaciones solo pueden ser deceptivas, porque no pueden sino degradar el equilibrio original entre el esquema sintagmático y las selecciones y ponderaciones paradigmáticas. Se orientan así hacia el caso (1) por debilitamiento o suspensión del contenido, o hacia el caso (2) por atenuación o desorganización de la expresión.
5. *Una ausencia exteroceptiva que se encuentra con una ausencia interoceptiva* no puede engendrar más que el *no-sentido*, puesto que, en los términos mismos de las formas de vida, la relación semiótica queda suspendida: cuanta más expresión sintagmática, más contenido hay que seleccionar y ponderar. Ese dispositivo es el del sentimiento del *vacío*, cuya experiencia puede ser más o menos

intensa, y hasta puede llegar a engendrar estados de *depresión* y, bajo algunas condiciones, de *vértigo*. Este tipo de formas de vida tiene como origen la experiencia de la ausencia de valor que confirma la ausencia de esquemas sintagmáticos identificables, y recíprocamente. En tal caso, todas las evoluciones son posibles, al menos y en forma de esbozo, sea hacia el tipo (1), sea hacia el tipo (2) o hacia el tipo (3).

Todas esas evoluciones consisten, cada una a su manera, en reinventar sistemas de valores y de elecciones paradigmáticas y/o en suscitar regularidades sintagmáticas. Retomando dos casos de formas de vida propias de los románticos, se podría decir que «*le vague à l'âme*» [«nostalgia del alma»] corresponde a un movimiento hacia el tipo (1), donde un compromiso en el curso de una acción y un recorrido sintagmático cuya forma comienza a emerger siempre encuentran la imposibilidad de hacer selecciones en el plano del contenido. E, inversamente, se diría que el «*hastío*» corresponde a un movimiento hacia el tipo (2), donde la capacidad recobrada de hacer selecciones de contenidos se estrella con la imposibilidad de reconocer recorridos sintagmáticos susceptibles de portarlos: el curso de vida no recibe entonces más que una expresión informe.

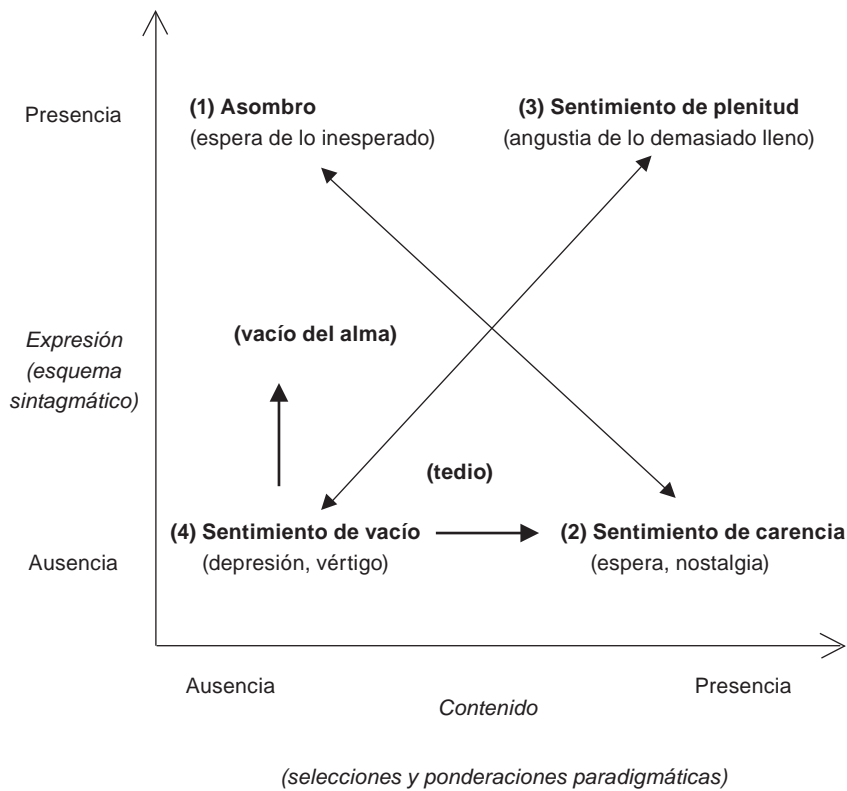
El *asombro* (la sorpresa y la estupefacción), la *carencia* (espera o nostalgia), la *plenitud* (que desmoviliza o que amenaza) y el *no-sentido* (asumido o rechazado): he ahí algunos de los estados de alma fundamentales formados a partir de las imperfecciones de la vida¹⁰.

En los casos (1) y (2), la imperfección se debe a la diferencia y a la tensión inversa entre la ausencia y la presencia, tensión en la que uno de los planos, al ser percibido como presente, puede servir de dimensión de referencia para una compensación del segundo plano; ese tipo de situación ofrece una perspectiva de orientación dinámica, propicia para las transformaciones narrativas. En los casos (3) y (4), la presencia o la ausencia pueden (i) variar en intensidad o en cantidad cada una aisladamente, (ii) o bien intensificarse o debilitarse mutuamente. En el primero (i), somos llevados a «reinventar» en cierto modo, ya sea el «asombro» (caso 1), ya sea la «carencia» (caso 2). En el segundo (ii), se

10 Esta problemática ha sido ya abordada en el capítulo «Formas de vida» del libro *Tensión y significación* (Fontanille y Zilberberg, 2004), aunque desde una perspectiva sensiblemente diferente, pero complementaria.

buscarán los diversos puntos de equilibrio posibles de una situación global que resulta del no-sentido y del absurdo.

El resultado de esta primera tipología puede ser sintetizado en el diagrama siguiente, que se basa en el principio de la tensión entre los grados de presencia y de ausencia sobre los dos planos de la expresión y del contenido.



SEGUNDA PARTE

Regímenes de creencia en concurrencia:
provocaciones, conflictos, concesiones

Preámbulo II

Las formas de vida están fundadas, entre otras determinaciones, en los regímenes de creencia que las caracterizan. Hemos planteado ya por principio (*supra*, capítulo I de la primera parte de este libro) que las formas de vida responden a un régimen de creencia global, que las distingue de otros tipos de semióticas-objetos y de otros planos de inmanencia, a saber, un régimen de creencia de «identificación durable», la creencia, en suma, en una posible persistencia del curso de vida, a condición de que se puedan identificar una o varias formas de vida.

Puesto que esa creencia es justamente la que nos hace perseverar, está sometida a las interacciones entre las formas de vida que adoptamos y aquellas que hacen presión para imponérsenos. Ella debe de algún modo gestionar confrontaciones, traspasar conflictos, negociar equilibrios entre relaciones de fuerza, y adaptarse a ellos si no en permanencia, por lo menos periódicamente. Si *perseverar* es el corazón axiológico de las formas de vida, la creencia está a la búsqueda de los ajustes y de los equilibrios sucesivos que garantizan la persistencia del curso de vida.

Más generalmente, ninguna forma de vida puede ser captada como un islote formal, ni siquiera provisional. Aislar una forma de vida, incluso para analizarla, es privarla de una de sus propiedades decisivas: la conflictualidad. Una forma de vida no es una forma de perseverancia sino en la diferencia y en la confrontación no solo con las soluciones concurrentes, sino ante todo y en general con todo aquello que pueda alimentar la contraperseverancia. Para reconocer una forma de vida como susceptible de sostener un curso de vida, y de darle sentido, es necesario que sea elegida entre alternativas axiológicas. Una forma de vida existe, pues, por definición, en la confrontación y en la comparación con otras. Y una forma de vida debe permanecer en capacidad de ser transformable en otras formas de vida.

Una forma de vida que estuviera aislada no sería más que una ideología, y una ideología no es un principio de organización *interno* de un curso de vida. Una ideología es un principio de control o de programación *externo* que se impone al curso de vida colectivo, y que no permite que este último se constituya en una semiosis dotada de un plano de la expresión y de un plano del contenido. Para ser y seguir siendo una semiótica-objeto plenamente significativa, cada forma de vida se destaca sobre el fondo de todas las demás, que quedan relegadas en el trasfondo, aunque siempre dispuestas para imponerse de nuevo. *Las formas de vida no pueden existir si no están estratificadas, confrontadas, si no se pueden oponer las unas a las otras, y si no están en movimiento unas con relación a las otras en la profundidad de esa estratificación.*

Por esa razón, creer en una forma de vida difícilmente proporciona la fe del carbonero. Las formas de vida aparecen en conflicto y en discordia con las formas de vida dominantes e impuestas. En esos casos, irrumpen sin concesiones, y con frecuencia sin porvenir. Cohabitan igualmente con otras formas de vida, regulan las tensiones con frecuencia por denegación, y a veces de mala fe. Pero pueden también buscar un compromiso durable o el equilibrio de la justa medida, y entonces son resultado de concesiones. En fin, según las grandes tendencias económicas y políticas que les sean contemporáneas, tentativas, insidiosas o brutalmente totalitarias, pueden sufrir de reducción a una sola de entre ellas o a una tipología fijada por la ideología.

Entre (a) la emergencia repentina y polémica, (b) las contradicciones y las alianzas paradójicas y desafortunadas, (c) las concesiones y los compromisos, o (d) los acuerdos impuestos y reductores, vemos que se pretende intervenir en los principales momentos de esas confrontaciones entre formas de vida. En cada uno de esos momentos, sus diferencias son a su turno (i) brillantes y espectaculares, (ii) atenuadas pero no anuladas, (iii) internalizadas y enmascaradas, (iv) neutralizadas y fijadas. Cada uno de esos momentos conjuga un reglaje de la intensidad de confrontación (fuerte o débil) y un reglaje de la localización del conflicto (confinado o generalizado): una estructura tensiva, al parecer, se diseña. Volveremos sobre esto.

El estudio de las confrontaciones entre las formas de vida será, pues, el de las provocaciones y el de las emergencias (de ahí la vuelta al estudio del *beau geste* [el bello gesto]), el de las cohabitaciones paradójicas (y a sus efectos de mala fe bajo la presión de la «competitividad»), el de las soluciones concesivas (por ejemplo, en la exigencia de una inaccesible «transparencia») y el de las tentaciones contemporáneas de fijación tipológica (a propósito de los «medios» mundializados).

Ante la labilidad y el complejo entrelazamiento de los regímenes de creencia que se nos ofrecen, las formas de vida proponen en cierto modo estructuras de acogida que las estabilizan por asociación congruente con otras propiedades semióticas, o que les plantean alianzas de compromiso, o soluciones para asumir o no asumir sus contradicciones, o que, por el contrario, radicalizan sus incompatibilidades e invitan a hacer elecciones sin concesiones.

Capítulo I

Formas de vida emergentes: provocaciones éticas y estéticas. El caso del *bello gesto*¹

INTRODUCCIÓN

El *beau geste* o *bello gesto* es una secuencia de comportamiento particularmente enigmática para el semiotista: conclusiva e inaugural a la vez, es también una preocupación estética. Es breve, pero cargada de sentido, tanto más significativa cuanto más breve. Procedería, pues, por la puesta en discurso, de una reducción por condensación que invita, en virtud de su brevedad espectacular, a un despliegue en extensión, al momento de la interpretación. Por el *bello gesto*, el sujeto se marginaliza por un instante, creándose al mismo tiempo un público atento, para afirmar, inmediatamente después, la prevalencia de una visión personal de las cosas: brillo o ruptura, no por eso es menos creador de un nuevo universo de sentido, personal y asumido.

De hecho, desde el momento en que uno trata de abordar el *bello gesto*, en su forma y en sus efectos, como un objeto de análisis autónomo, se encuentra rápidamente con la cuestión de los límites y de la pertinencia.

1 Lo esencial de este texto se basa en las notas que A. J. Greimas había preparado para la sesión introductoria del seminario de semiótica general de noviembre de 1991 (1991-1992), antes de su hospitalización y posterior deceso en febrero de 1992. Por esta razón, la exposición fue pronunciada por Jacques Fontanille, quien ha reunido y desarrollado las sugerencias orales, a lo largo del seminario, de Denis Bertrand, Henri Quéré y Claude Zilberberg, para redactar una primera versión destinada a la revista *RS/SI* (1993). Hemos creído indispensable incluir en este libro el estudio con el cual Greimas inauguró la reflexión sobre las formas de vida desde un punto de vista semiótico. *Esta versión actualizada, aumentada y revisada desde la perspectiva de la presente obra, retoma, sin embargo, lo esencial de la argumentación de la primera versión.*

Entre lustre e irrisión, entre cinismo y generosidad, entre ostentación y rebeldía, el *bello gesto*, por participar de varias actitudes o estilos de vida opuestos, es en todos los casos un operador de transformaciones pasionales y éticas, y así trataremos de captarlo. No aisladamente, sino siempre entre dos momentos y entre dos universos de sentido. Este estudio será también la ocasión para una reflexión sobre los vínculos que unen la estética y la ética en las formas de vida, partiendo de un pequeño número de observaciones intuitivas, que podrían servir de hipótesis de trabajo:

1. El *bello gesto* se presenta ante todo como una afirmación del individuo frente a lo colectivo, como una invención individual frente a los referentes colectivos, y como una ética personal frente a las morales y a los usos sociales imperantes.
2. El *bello gesto* comporta una parte de teatralización de la vida cotidiana e instala un espectáculo intersubjetivo que se parece fuertemente al de las secuencias pasionales, y que, por eso, contribuye al contagio afectivo. Pero, en el espectáculo del *bello gesto*, la actividad interpretativa del observador es tanto más fuertemente solicitada cuanto más breve es la secuencia, y el relato espectacular, lagunar y contracto.
3. El *bello gesto* entremezcla de manera ejemplar lo estético y lo ético, rearticulando y cuestionando la función semiótica, la relación entre el plano de la expresión y el plano del contenido. En la mayoría de los casos, solo permite captar un fragmento de sustancia de la expresión, cuyo contenido hay que descubrir, y cuya forma está aún por construir. Ese fragmento de expresión está constituido para solicitar la sensibilidad del espectador, por vía de una *estesis*, y para reactivar su evaluación ética, gracias a una suspensión o a una negación de las expresiones esperadas. Algunos llegan a hablar a este respecto de una «ética del signo» (Galard, 1984).
4. Por todas estas razones (la prevalencia del individuo, la ruptura espectacular, la asociación de lo ético y de lo estético, la problematización de los fundamentos mismos del sentido), el *bello gesto* participa de un género de prácticas semióticas que podríamos agrupar bajo el título de «refundaciones críticas del

sentido de la vida», y donde ocuparía el lugar de los «géneros breves», así como, por ejemplo, los aforismos de René Char entre todas las variedades de poesía contemporánea*.

5. Desde esa perspectiva, el *bello gesto* parece particularmente apropiado para someter a cuestionamiento las axiologías sociales mediante el sesgo de un acto estético individual, como era frecuente entre los filósofos cínicos griegos. Ese cuestionamiento no es operativo para el espectador sino en la medida en que postula una solidaridad general entre gestos, roles actanciales, estructura narrativa, objetos de valor y actitudes personales, y en la estricta medida en la que cree él mismo en esa solidaridad. En ese caso, el carácter «congruente» de las selecciones operadas en todos los niveles del recorrido generativo no es ya una hipótesis de trabajo teórica, sino más bien el soporte de una creencia eficaz, directamente solicitada en la interacción social. El *bello gesto* y su interpretación nos proporcionan una suerte de verificación experimental concreta de la organización de las formas de vida.

LA MORAL Y LA SINTAXIS NARRATIVA

El *bello gesto* constituye una interferencia en el recorrido sintagmático de un curso de acción, en el que irrumpe para proponer de entrada una alternativa ética a fin de fundar otra moral, o por lo menos para cubrir ahí otra perspectiva. Necesitamos, por consiguiente, examinar esa moralización tan singular.

¿Moral con o sin destinador?

El juicio moral puede ser considerado ante todo como el patrimonio del destinador, quien, al margen de la sanción, descubre el valor *a posteriori* del recorrido de un sujeto. Pero uno advierte de inmediato que ese juicio presupone la existencia de «objetos» a los cuales afecta, y sobre los que proyecta una rejilla de lectura moralizante de estatuto cultural y connotativo. Se supone que la existencia de esos objetos moralizables y de su rejilla de lectura connotativa es conocida por todas las partes involucradas en la situación, y especialmente por el

* Ver Char, R. (2002). *Furor y misterio. Hojas de Hipnos* (edición bilingüe). Madrid: Visor Libros [NdT].

actante comprometido en el comportamiento sometido a evaluación; si él no lo conoce, el juicio del destinador cambia de sentido, puesto que la moralidad o la inmoralidad del comportamiento evaluado no pueden ser imputadas a su autor. Desde esa perspectiva, podemos presumir que el juicio de adecuación o de inadecuación del destinador responde a la estrategia del sujeto que trata de hacer coincidir, con mayor o menor éxito, y a título de hacer persuasivo, su propio recorrido con esa rejilla de lectura que cree conocer.

Esta perspectiva se basa en la postulación de un destinador trascendente, garante de la activación de un sistema de valores *a priori*. Además, apoya la dimensión moral en el solo juicio, es decir, en una secuencia cognitiva que supone al menos dos sujetos cognitivos: el sujeto persuasivo y el sujeto interpretativo, sin contar, eventualmente, con un tercer actante que puede ser convocado en auxilio para garantizar la rejilla cultural de referencia y arbitrar su aplicación. Como comprende igualmente la identificación, en el seno de una cultura dada, de comportamientos que son susceptibles de ser moralizados, vemos de inmediato que la complejidad del dispositivo y el número de presupuestos de ese tipo de moralización implican desarrollos sustanciales, una inercia estructural, y que, globalmente, está mejor adaptado a la verificación de la norma que a la invención espontánea de nuevas conductas morales.

Si ponemos ahora entre paréntesis ese complejo funcionamiento cognitivo y persuasivo del juicio moral, para examinar en ellos mismos los objetos susceptibles de ser moralizados –los comportamientos y las actitudes–, nos daremos cuenta fácilmente de que la moral no depende obligatoriamente de un destinador trascendente, sino que puede ser también puesta en marcha espontáneamente recogiendo algunas figuras típicas o algunos elementos sensibles que movilizan valores y creencias. Puede incluso ser «inventada» por el sujeto en el momento oportuno, bajo condiciones que hay que establecer. Esa invención eventualmente irá al encuentro de la moral de la que el destinador es fuente y garante. Esa es, entre otras, la enseñanza del *bello gesto*.

Por lo demás, daría la impresión de que, en este caso, se debe hacer la economía del juicio y del proceso cognitivo, o que, al menos, solo intervengan después. En efecto, si el proceso cognitivo es requerido en el caso en que una rejilla cultural de referencia sea convocada para la evaluación de los comportamientos moralizados, todo pasa como si, en el momento de una captación inmediata o de la invención de una nueva ética, solo la sensibilidad fuera solicitada, como si el *bello gesto*

resultase más de una manera de «sentir las cosas» y de reaccionar a ellas que de una evaluación, de una deliberación o de un paso al acto.

Ese es exactamente el punto en que una invención propiamente ética se destaca sobre el fondo de la moralización social; la ética comienza aquí con la sensibilización de una situación figurativa o de una interacción concreta. Esa es también la razón por la cual dicha invención solicita una *estesis* y una *estética*, una elaboración particular de figuras, susceptible de activar la sensibilidad del espectador.

Esta particularidad parece también característica de las formas de vida en general, en la medida en que comportan una dimensión ética. Como Albert Camus lo ha hecho observar en *El mito de Sísifo* (1942), «vivir según lo absurdo» es:

Sentir su vida, su rebelión, su libertad, y vivir lo más posible. Allí donde la lucidez reina, la escala de valores resulta inútil [...]. El presente y la sucesión de presentes ante un alma consciente sin cesar es el ideal del hombre absurdo. (p. 87)

Con el *bello gesto*, nos encontramos, pues, ante la emergencia de una ética y de una *estética* inherentes a la acción misma, enteramente comprendidas en la forma del «gesto», que no se refiere a ningún sistema de valores preexistente, y que no resulta de un esfuerzo de atención ni de concentración de toda la sensibilidad sobre el acto en vías de cumplirse en toda conciencia. En suma, una misma elaboración figurativa condensada, cuya manifestación inmediata será de naturaleza estética y cuya interpretación subsecuente será de naturaleza ética.

El saber-hacer y el saber-ser como rejillas de lectura

Puesto que una de nuestras hipótesis es que el *bello gesto* inaugura o menciona una ética individual refiriéndola u oponiéndola a una moralidad social, nos parece un buen método prestar atención a la manera como la primera puede ser engendrada por la segunda.

Lo esencial de la moralidad social reposa en juicios de «saber-hacer» y de «poder-hacer» (y de sus diferentes variedades contrarias y contradictorias). Podemos invocar, a manera de ejemplo, las pruebas de iniciación, esas pruebas calificantes que las sociedades africanas e indias hacen padecer a sus adolescentes, y que funcionan como test de saber-hacer, independientemente del contenido propio de las pruebas padecidas. Asimismo, los códigos del saber-vivir se parecen, en varios aspectos, al código del «bien decir» y del «bien escribir» de las

gramáticas normativas. El *buen uso*, en efecto, se presenta como una sobredeterminación normativa (selectiva y moralizante) de los *saber-hacer*, sean lingüísticos o comportamentales. La falta puede ser tanto una falta de gramática como una falta de buen gusto o un desliz cualquiera. Según eso, la moral social reposaría en una competencia sintagmática, es decir, en un *saber-hacer*, pero fijado en una norma semiótica.

Sobre el fondo de esa moral social, pueden desarrollarse comportamientos individuales reconocibles, en la medida en que los *saber-hacer* son susceptibles de transformarse en *saber-ser*. En tal caso, el acento estará puesto sobre la *manera de hacer*, que es al mismo tiempo una *manera de ser*, relegando así al segundo plano la simple realización del objetivo, que depende únicamente del *saber-hacer*. Nos acercamos de esta manera a lo que podría ser un «estilo» de comportamiento.

La derivación es bien conocida: el *saber-hacer*, disociado de las condiciones de éxito de una acción particular, es interpretable como constitutivo del *ser* del sujeto, y este *ser* puede, también, ser modalizado; entonces, se convierten en un *saber-ser*. Este cambio de nivel presenta dos características particularmente interesantes para nuestro propósito. Ante todo, se abre a la *dimensión pasional*, al menos potencialmente, puesto que la conversión de las modalidades del hacer en modalidades del ser del sujeto es el fundamento discursivo, desde el punto de vista de la semiótica, de todos los efectos de sentido pasionales.

Luego, se abre a la *dimensión estética*, puesto que el *saber-ser*, concebido como «manera de hacer», disocia las condiciones de éxito del hacer narrativo, y puede aparecer como la *emergencia de un plano de la expresión* constituido por las propiedades del desarrollo sintagmático de la acción. El plano de la expresión de una forma de vida consiste en un encadenamiento sintagmático específico del curso de vida, y ese encadenamiento sería en este caso formulado como un *saber-ser*, que impone sus figuras y sus inflexiones al desarrollo sintagmático. Exactamente ahí la ética (un comportamiento que inventa nuevos valores) y la *estética* (una expresión que participa de un *saber-ser*) se encuentran, asociadas por una misma sensibilidad, con la situación y con la interacción.

EL INTERCAMBIO Y LA RUPTURA DEL INTERCAMBIO

Mantener, distender o reafirmar el vínculo: las morales transitivas

La moralidad social tiene su fuente en una forma de vida, la cual, como toda forma de vida, incita al actante social a «perseverar en su

curso». Para el actante atento al devenir de su sociedad, «perseverar en su curso» es, entre otras cosas, *mantener y reforzar el vínculo social*. Ahora bien, cualesquiera que sean los autores citados como referencia, especialmente Marcel Mauss y Claude Lévi-Strauss, todos confirman que el *intercambio* es el proceso de base que define una sociedad, porque es el que funda, asegura y perenniza el vínculo social, especialmente en sus dimensiones actoriales, espaciales, y sobre todo temporales y axiológicas. Todos insisten en el hecho de que el valor de ese intercambio y del acto de intercambio mismo depende de la duración de los plazos que separan el don del contra-don, y de la velocidad regulada de las acciones y de las reacciones.

La moral social estaría, pues, basada, por una parte que habría que determinar, en el mantenimiento o en el reforzamiento de la estructura del intercambio. A este respecto, la moral social es *una moral de la transitividad*. Gracias a la continuidad de la circulación de los valores, y cualesquiera que sean los objetos de valor, asegura la permanencia del contacto o del vínculo en el seno de la colectividad. El intercambio afianza, por ejemplo, las relaciones de buena vecindad entre tribus y entre grupos sociales, y también entre individuos (las buenas cuentas hacen los buenos amigos, como se dice). En nombre de un intercambio optimizado y mejorado, el hombre parco y el hombre generoso son positivamente moralizados. Inversamente, por inducir una interrupción o una brusca desviación del intercambio, la avaricia y la dilapidación son, respectivamente, condenadas. Ser y permanecer en sociedad es *perseverar en el intercambio*.

Si miramos con más atención, nos daremos cuenta de que el buen funcionamiento del intercambio está sometido a restricciones cuantitativas o, más precisamente, a *una cuantificación del valor*. Se trata básicamente de poder asumir en permanencia la equivalencia de los objetos de valor intercambiados para mantener la confianza en el intercambio. Pero la equivalencia no es la única relación posible; la moral hace fuego con todos los equilibrios y con todos los desequilibrios de intensidad: la insuficiencia desacreditada de la ascesis, la suficiencia implícita de la espontaneidad, el exceso del *potlatch**, la moral de la retención o del ahorro son la prueba de eso.

* El término *potlatch* se refiere al don o destrucción de carácter sagrado, que constituye un desafío a hacer un contra-don equivalente por el donatario (*Petit Robert*) [NdT].

Romper el vínculo, interrumpir el intercambio: la ética intransitiva

A esa moralidad transitiva e intercambista se opone la ética intransitiva e individual del *bello gesto*, que interrumpe voluntariamente el intercambio o cuestiona sus condiciones de buen funcionamiento. El *bello gesto* procede por una ruptura y una segmentación espectaculares de la cadena de actos y de la circulación social de los valores. Extrae con énfasis un fragmento de la acción para invertirlo o contradecirlo, y para afectarlo con una significación autónoma. Con relación a la moralidad social, la ética individual opera a la vez una modificación aspectual (segmentar y establecer demarcaciones y umbrales de significación) y una trasposición metasemiótica (segmentar y extraer para resemantizar, para modificar el código). Allí donde la praxis colectiva petrifica los comportamientos en usos requeridos y en normas, la praxis individual crea su propio uso en ruptura con todos los demás.

Desde la perspectiva del intercambio generalizado, concebido no ya como circulación de objetos de valor *ad hoc*, sino como el establecimiento perseverante del vínculo social gracias a la circulación global de los valores en la colectividad, se moralizan específicamente no los objetos o los sujetos, sino las variaciones del flujo axiológico y los accidentes del tempo que afecten ese flujo. Esas variaciones –entre otras: resistencia, pérdida, desviación, ralentización o perturbación, retraso o contratiempo– son figuras sintagmáticas que pueden ser evaluadas. El juicio axiológico recae, entonces, sobre los encadenamientos sintagmáticos del intercambio, sobre sus propiedades aspectuales, rítmicas, intensivas y extensivas. Hemos mostrado ya cómo el o los esquemas sintagmáticos de un curso de vida pueden proporcionar el plano de la expresión de una forma de vida. Constatamos aquí, más precisamente, cómo esos esquemas pueden, en el detalle, ser portadores de valores éticos ya inscritos en las micropropiedades sintagmáticas.

La cortesía y la etiqueta, por ejemplo, que participan en la moralización de los comportamientos pasionales, dependen precisamente de esas micropropiedades aspectuales, intensivas y extensivas, las cuales permiten, por su peso axiológico, regular los intercambios intersubjetivos. Y, en particular, controlar la circulación de los simulacros que los copartícipes ofrecen de sí mismos y del otro, e intercambian entre sí, gracias a una codificación normalizada de los gestos y de las actitudes que constituyen el plano de la expresión. El *bello gesto* interviene específicamente sobre esas micropropiedades sintagmáticas para dar el espectáculo de su intransitividad: hiato, síncope, sorpresa, desviación de objetos y contratiempos en el encadenamiento de la acción; he ahí otras tantas

figuras que comprometen el buen funcionamiento de un esquema sintagmático normado y estandarizado, y que permiten inaugurar en su lugar, eventualmente, otro muy diferente.

Esto es la *intransitividad puesta en espectáculo*, es decir, dotada de un plano de la expresión de orden sensible. Pero, por el lado del plano del contenido, la intransitividad se manifiesta concretamente por el reemplazo de un *don* con intercambio por un *don* (o un *aban-don-o*) sin contrapartida. De buena gana opondríamos aquí el egoísmo y la avidez, característicos de aquel que recibe sin dar nada, al heroísmo y al sacrificio, característicos de aquel que da sin pedir jamás nada y sin recibir nada. Esas son dos formas de la junción intransitiva (es decir, sin contrapartida), una a título de la conjunción (egoísmo y avidez), otra a título de la disjunción (heroísmo y sacrificio).

El sacrificio, sin duda, es una renuncia (a un bien, a la vida, etc.) sin contrapartida inmediata. Pero, en cambio, tiene por consecuencia reforzar el vínculo con el otro: suscita o apela a un reconocimiento de la divinidad y/o de la colectividad, y deja una huella durable en la memoria de los beneficiarios. El *bello gesto* rehúsa incluso el principio de una contrapartida (un «retorno al investimento»), y no reclama ni reconocimiento ni recuerdo. El sacrificio abre *sine die* un efecto potencial sobre la sanción final. Por el contrario, el *bello gesto* no espera sanción gratificante, es para sí mismo su propia sanción; es, pues, *absolutamente intransitivo*. Excluye a su autor de la cadena de los intercambios.

Para ser «bello», el «gesto» no puede sino ser disjuntivo y absolutamente intransitivo. Existen, pues, dos maneras de perturbar o de romper el intercambio; ambas afectan al valor. Por un lado, la *apropiación* (tomar y no dar nada a cambio) es una manera retensiva de extraviar el intercambio. Retirando uno o varios objetos del flujo de la circulación social, se modifica el valor, pero no se lo rehúsa; es una amenaza para el mantenimiento del vínculo social, aunque lo único que hace en ese caso es degradar el valor del intercambio y de sus objetos. A este respecto, el robo o la avaricia no pueden ser considerados como bellos gestos.

Por otro lado, la *renuncia intransitiva* (el don o el rechazo del *contra-don*) reintroduce el objeto de valor en circulación y, por ese gesto, un sujeto deja a todos los demás sujetos la libertad para continuar con el intercambio sin él. Pero, al hacer eso, rechaza justamente el valor, se excluye del flujo de los intercambios, renuncia al esfuerzo de perseverancia social, y entrega a los otros un objeto que él ha contribuido a desacreditar.

A partir de ahí, la ruptura del intercambio no basta para fundar una ética individual creadora de nuevos valores. Hace falta aún (i)

que el destinatario potencial del intercambio interrumpido no se sienta frustrado por lo que se le debe, y (ii) que el valor que origina el intercambio sea explícitamente rehusado. Por eso, el *bello gesto* comienza por un don intransitivo, sin contrapartida (una atribución y una renuncia; en breve, una forma absoluta de *sacrificio*), gracias al cual el sujeto podrá retirarse del intercambio sin apartar el objeto de él, y sin impedir que el otro prosiga en el intercambio con los demás.

En suma, el héroe del *bello gesto* necesita el egoísmo de sus *partenaires* para poder afirmarse como tal. Y, por eso, el gesto del caballero de Schiller (cf. *infra*) es perfectamente heroico, mientras que el gesto de aquel que consiste en quemar un billete de banco para iluminarse o para prender un cigarrillo (Serge Gainsbourg en una emisión de TV) tiene necesariamente un perfume de escándalo y puede caer en el campo del cinismo, dado que el objeto de valor está perdido para todo el mundo.

EL BELLO GESTO EN ACTOS

Dos ejemplos

El primer ejemplo se encuentra en la balada titulada «Der Handschuh» [El guante]², donde Schiller (2005) cuenta la siguiente historia: sentado y rodeado de su corte, instalado en los altos aposentos que circundan el recinto de las fieras, se encuentra el rey; en el balcón elevado, dispuestas en forma de corona de flores, están las damas de la corte. En ese momento, la doncella Cunegunda se dirige a su pretendiente, el caballero Delorges:

*Herr Ritter, ist Eure Lieb so heiss,
Wie Ihr mirs schwort zu jeder Stund,
Ei, so hebt mir desn Handschuh auf.*

[Señor caballero, si vuestro amor es tan ardiente
como me lo juráis a cada instante,
pues bien, traedme ese guante.]*

² La versión completa de esta balada se encuentra en el anexo de este capítulo.

* Traducción del francés [NdT].

Y lo arroja a la fosa. El caballero desciende, recoge el guante con un gesto resuelto y se lo entrega. La corte queda maravillada:

Da schallt ihm sein Lob aus jedem Munde.

[Su alabanza resonaba en cada boca.]

La reacción de la dama no dejó lugar a dudas:

*Aber mir zartlichem Liebesblick
–Er verheisst ihm sein nahes Glück–
Empfängt ihn Fräulein Kunigunde.*

[Con una mirada de amor tierno
–que le promete una felicidad próxima–
lo acoge la doncella Cunegunda.]

La respuesta del caballero pone todo en cuestión:

*Und er wirft ihr den Handschuh ins Gesicht:
«Den Dank, Dame, begehrt ich nicht».
Und verlässt sie zur selben Stunde.*

[Y él le arroja el guante a la cara:
«No me interesan sus agradecimientos, señora».
Y la dejó al instante.]

En el segundo ejemplo, a un rico financista se le cae una moneda delante de M. d'Orsay (un *dandy*) y se agacha para recogerla. D'Orsay se inclina también para ayudarlo y, a fin de aclarar la escena, quema un billete de gran valor.

Vemos en ambos ejemplos cómo el *bello gesto* participa de «formas de vida» genéricas y colectivas, a veces muy estilizadas (el dandismo, el cinismo y el espíritu caballeresco, entre otros), pero sin confundirse, no obstante, con ellas, porque sobre el fondo del dandismo o del espíritu caballeresco, que las motiva en parte, las formas de vida suscitadas por el *bello gesto* siguen siendo singulares, al menos por su carácter imprevisible y extremo.

La cuestión que se plantea es siempre la siguiente: ¿cómo en estos dos ejemplos de bellos gestos, el acto se transforma en gesto ético, y el gesto en *bello gesto*? Vemos ahí cuatro condiciones principales:

1. Como la conversión de una acción en acontecimiento, la conversión de un acto en gesto supone un espectador, es decir, un observador cuyo cuerpo está presente en el acto, implicado en los márgenes de la escena en la que tiene lugar. El gesto, como el acontecimiento, ha de ser captado de tal manera que la totalidad y el detalle figurativo del proceso sea tomado en cuenta, y no solamente su resultado o la transformación que él produce.
2. De la misma manera que el *saber-ser* no se satisface, a diferencia del *saber-hacer*, con una evaluación a partir del resultado obtenido, el gesto implica una figurativización precisa del proceso y de sus etapas. Gracias a esa puesta en escena del proceso, el enunciado detallado de las fases sucesivas es suficiente para suscitar el efecto de sentido «gesto» o «*bello gesto*» (más bien que «acto» o «acción»). El relato de un *bello gesto* se ha de esforzar, pues, por restituir el detalle de las articulaciones sintagmáticas pertinentes, al mismo tiempo que las figuras específicas de la puesta en espectáculo: esas son las manifestaciones observables del *saber-ser*. Si acercamos estas dos primeras cláusulas (presencia operatoria del espectador y figurativización de las fases del gesto), nos daríamos cuenta de que lo que transforma el acto en gesto es el carácter sensible y perceptible de su construcción en proceso, es decir, la existencia de un plano de la expresión autónomo, propio para el desarrollo de la secuencia narrativa y moral. Habría que distinguir a ese respecto dos tipos de moralización: una moralización narrativa, por un lado, que se apoya exclusivamente en la evaluación axiológica del recorrido a partir de su resultado, y una moralización ética que se basa, para comenzar, en la percepción de la buena forma del proceso.
3. El *bello gesto*, puesto que depende de la sensibilidad ética, va a adoptar, por ese mismo hecho, un «estilo», una manera *estética* de poner en marcha la articulación sintagmática del proceso. Ese estilo estará constituido, como ya lo hemos indicado, por repeticiones, por rupturas de tiempo, por elipsis y lítotes, por hipérboles, sínkopas y contratiempos. Por ejemplo, Jacques Vaché hacía una lítote cuando saludaba sin tender la mano a sus amigos más próximos. En el caso del caballero de Schiller, se podría

hablar de «dislocación» del proceso, porque, segmentando y demarcando la secuencia, interrumpe la cadena del intercambio propuesto por la dama y aprobada por el público, testigo de la escena, e inicia un nuevo segmento que obedece a otras reglas, aún indeterminadas.

4. La operación de demarcación/extracción hace que aparezca retroactivamente, por la ruptura que impone, la naturaleza transitiva del acto solicitado. No se puede decir que la dama propone, a la letra, un intercambio. De hecho, lo que está en cuestión en su propuesta es la medida de una pasión individual e intersubjetiva, que se supone que es proporcional a la importancia del riesgo en que se incurre: si el caballero acepta correr el riesgo, eso significa que pone el amor por la dama más alto que su vida y que prefiere arriesgar su vida antes que el amor de su dama.

Pero, desde ese momento, la pasión individual, por estar inscrita en el interior de un conjunto de comportamientos semánticamente heterogéneos, aunque moral y socialmente conmensurables, puede participar de la estructura del intercambio generalizado. En efecto, una vez que el valor del amor ha sido medido, los copartícipes pueden establecer las equivalencias y proseguir el intercambio sobre una base cuasi comercial: al don de amor, manifestado por el riesgo corrido y por la hazaña cumplida, debería corresponder un contra-don de amor, cuya manifestación mínima podría tomar la forma de agradecimientos, y la intensidad del agradecimiento a su vez debería adecuarse a la equivalencia precedentemente establecida. Así, tratando de evaluar el precio de su amor, la dama impone al caballero, con el asentimiento social, una medida de equivalencias tomada del intercambio comercial. Eso se confirma en otro plano: en la lectura que hace el narrador de la mirada de la dama, «que promete [al caballero] una felicidad inmediata», a manera de contra-don.

De hecho, el gesto del caballero explicita retroactivamente la estructura del intercambio, rechazándola. De la misma forma que, en la conversación, cada réplica tiene el poder de modificar el foco y el acento sobre la réplica que precede para resemantizarla de otra manera (es la «significación recurrente», dicen los psicólogos de la conversación), en la interacción, cada comportamiento es susceptible de re-enunciar y de resemantizar los comportamientos precedentes. Así pues, el *bello gesto* permite al caballero, a la vez,

denunciar la moral mercantil y social, subyacente a la puesta en escena propuesta por la dama, y también salir de ella, afirmando la posibilidad de una ética individual, basada en otros valores, y en particular en valores no-intercambiables.

Hemos invocado hasta ahora la distinción, planteada por Paul Ricœur, entre la ética y la moral³. La moral reposa en normas, en una red de coerciones, o sea, en una deontología; la ética, en cambio, se funda en un proyecto de vida, y hasta en una teleología. El *bello gesto* no puede ser normado, a no ser que se reduzca a una moral social. En la medida en que él mismo funda una forma de vida individual, solo puede depender de la ética, en el sentido que le da Paul Ricœur.

EL BELLO GESTO Y EL ESPECTÁCULO DE LAS FORMAS DE VIDA

La negación y la invención de valores

Tanto en su forma aspectual como en sus apoyos axiológicos, el gesto del caballero procede por negación; es, por lo menos, una moral *contra*. Podríamos evocar aquí también, a modo de ejemplo, al joven chileno detenido por la policía de su país porque estaba lavando la bandera americana delante de la Embajada de Estados Unidos. En lugar de afirmar simplemente un conflicto de opinión quemando (como todo el mundo) la bandera o la efigie del adversario, en lugar de proclamar un odio político que hubiera pertenecido *ipso facto* a la cadena de las agresiones, de las represalias y de las represiones, el protestatario extrae su gesto de la cadena del intercambio de malos golpes. Y, recategorizando la bandera como «ropa sucia», niega el conjunto de valores sobre los cuales reposan los intercambios políticos, sustituyéndolos por valores indeterminados, pero figurativizados, de «limpieza».

Esta negación es la etapa necesaria para luego poder afirmar otros valores. Es, pues, el medio para reiniciar una reapertura de posibles, para un relanzamiento del devenir y de la diversidad de las axiologías. Es la puerta abierta a lo extraño y a la alteridad. Colocándose contra las formas sociales del *deber* (necesidad, obligación, norma o regla), el *bello gesto* anula de hecho el efecto de suspensión y de fijación propio del

3 Ver especialmente los capítulos «El sí y la mira ética» y «El sí y la norma moral» en *Soi-même comme un autre* (1990).

deber. Abre de nuevo el devenir y la diversidad de sus posibles, y con eso propone, a la inversa, un sujeto del *querer*. Un *querer indeterminado*, pero un sujeto claramente autónomo y autodesinado.

La negación operada por el *bello gesto* corresponde, en la organización del cuadrado semiótico, a la *contradicción*. No se ha prestado suficiente atención hasta ahora al rol creativo de la operación de contradicción. Lo más frecuente ha sido concebir los contradictorios como términos cuyo eje semántico carecería de contenido; los subcontrarios del cuadrado semiótico aparecen solamente como etapas lógicamente necesarias que llevan de un contrario al otro, etapas con frecuencia difícilmente investidas semánticamente, inestables por ser transitorias. Pero es justamente esa inestabilidad la que tiene aquí precio.

En el camino lógico-semántico que conduce de una posición a su contraria, la negación de esa posición es ante todo una abertura a la emergencia de nuevas posibilidades, a la invención o a la creación de otros universos de sentido. Solo cuando se llega a la posición contraria por una afirmación, se puede considerar que los universos de sentido abiertos por la negación de la primera posición están de nuevo cerrados, salvo uno, el que es afirmado, el cual es a su vez articulado y determinado. Paradójicamente, la negación es aquí inventiva, al suspender las determinaciones y las restricciones que van agregadas a los términos positivos de la estructura elemental de la significación.

La cuantificación del plano de la expresión

Una de las paradojas del *bello gesto* se debe a la economía de los medios: cuanto más reducida figurativamente es la expresión de la negación, mayor es el efecto de la ruptura. Alfred Jarry, por ejemplo, paralizado en su lecho de muerte e interrogado por su médico sobre su deseo más querido, sobre sus últimas voluntades, reclama un mondadientes. La desproporción entre el contenido figurativo de la expresión (un objeto irrisorio) y la situación narrativa del intercambio o del don (las últimas voluntades, el último placer de una existencia que se acaba) es máxima. Vida y muerte y mondadientes: ¿qué manera más eficaz de devaluar esa situación narrativa? Cuanto más grande es la economía de la expresión, mayor es la abertura del mundo de los valores, más numerosas son las posibilidades de interpretación, porque la negación recae no solamente sobre el intercambio, sino también sobre la jerarquía de los valores que él implica.

Todo pasa como si se tratase de reinventar la semiosis, partiendo del *valor cuantificado*, que permite a los dos planos de un lenguaje hacer sentido. En otros términos, los actos y actitudes que han dejado de ser significantes son rebajados cuantitativamente para que puedan emerger un nuevo plano de la expresión y un nuevo plano del contenido. Como en las formas elementales del absurdo, la mecanización o la desemantización de la moral cotidiana podría ser interpretada como la puesta en relación entre un plano de la expresión pletórico, efecto de la moralización y de la regulación proliferantes de los comportamientos sociales, y un plano del contenido exangüe, vacío de sentido. La economía de medios propia del *bello gesto* consiste ahora en invertir la proporción y en reducir al mínimo las figuras del plano de la expresión, de manera que el plano del contenido sea lo más diverso, lo más abierto y lo más rico posible.

La *abstención* (de los que no votan voluntariamente, o la de Jacques Vaché, que no tendía la mano) es en algún modo el estadio último de esa minimalización del plano de la expresión; asimismo, el rechazo y la partida del caballero al salir del foso de los leones. Gesto de negación absoluta, estadio último de la economía de los medios, la abstención provoca por lo demás una expansión máxima del plano del contenido, puesto que obliga al intérprete a pasar a un nivel de tematización superior, o sea, a un nivel metaaxiológico. Así, para Sartre, la abstención electoral no era solo un medio de rechazar las partes en presencia, de rehusar elegir, sino un cuestionamiento de las instituciones de la democracia formal misma. Veremos en un capítulo posterior cómo la tentación de la abstención puede ser reinterpretada, en el nivel metaaxiológico, en otro sentido, para ser combatida.

Como lo hemos señalado, la cuestión que se plantea aquí es de la misma naturaleza que la que encuentran los escritores del absurdo. Para Ionesco, el sentimiento del absurdo resulta de una proliferación material del plano de la expresión y de la rarefacción de ideas del plano del contenido. Pero ese efecto solo puede ser obtenido si previamente el plano de la expresión ha sido reducido a su materialidad, o sea, a su corporeidad. Eso es lo que suelen hacer los autores de bellos gestos: el contestatario chileno, lavando la bandera en lugar de quemarla, exhibe la materialidad sensible (el tejido, la tela). Pero hay que señalar que esta observación presupone, desde un punto de vista semiótico:

1. Que la función semiótica no es una función estable, que puede variar en función de modulaciones cuantitativas y cualitativas (extensión e intensidad) de los dos planos que la constituyen.

2. Que el plano de la expresión y el plano del contenido pueden estar en relación de tensión agonista, y que la pertinencia de la función semiótica depende de los equilibrios y desequilibrios entre esos dos planos.
3. Que esas variaciones de la función semiótica remiten al estadio de la elaboración perceptiva de los dos planos del lenguaje, en particular, del paso de la materia de la expresión a la sustancia de la expresión, y luego, de la sustancia a la forma.

Parece que, más allá del cuestionamiento de los valores en sentido restringido, es más bien una nueva organización semiótica lo que el *gesto ético* propone. Por la reconstrucción de la semiosis fundamental, en efecto, el *bello gesto* restituye el sentido a lo cotidiano y, en especial, a las conductas sociales. Así Jesús, interpelando a todos aquellos que querían lapidar a la mujer adúltera, exige que solo puedan lanzar piedras aquellos que se hallen sin culpa, es decir, que no hayan pecado jamás. De esa manera resemantiza una conducta moral estereotipada, devolviéndole como fundamento semántico la categoría puro/impuro. Pero, al mismo tiempo, obliga a cada uno a obrar según un juicio reflexivo, que es el comienzo de una moral personal.

El *bello gesto* es, por consiguiente, un acontecimiento semiótico considerable (i) que afecta a la organización sintagmática de las conductas y a su fundamento axiológico; (ii) que crea las condiciones para una nueva enunciación, de tipo individual, gracias a la clausura inopinada de segmentos de un proceso en curso y a la abertura de nuevos segmentos; y, en fin (iii), que solicita vigorosamente la sensibilidad de los espectadores gracias a la teatralización de lo cotidiano. La complejidad y la estratificación de las capas de sentido afectadas son las mismas que permiten identificar una *forma de vida*.

El espectáculo intersubjetivo

Gracias a la puesta en escena de la negación y de la nueva cuantificación de la semiosis, el espectador del *bello gesto* es solicitado para hacer su interpretación: la misma ruptura tiene por efecto devolverle, también a él, su libertad, puesto que ahora puede releer a su manera la significación de la secuencia. Con D'Orsay, por ejemplo, la negación recae sobre la función social del objeto, que es además un objeto de intercambio por excelencia; se extiende, en consecuencia, al conjunto del proceso estereotipado y a las circunstancias del uso: el billete de

banco no se intercambia más con ningún bien material; es tratado como hoja de papel que puede hacer las veces de candela. Si las prácticas pueden ser consideradas como enunciaciones de los objetos que manipulan, en la medida en que manifiestan su significación, el *bello gesto* sería, entonces, el equivalente de una enunciación individual que procedería, para comenzar, por la denuncia de la práctica canónica o estereotipada asociada a un objeto o a una situación de interacción, y por el cuestionamiento de la enunciación colectiva que implica esa práctica.

La ética emergente supondría, pues, que la praxis enunciativa de tipo individual fuera distribuida sobre los *partenaires* de la enunciación: el enunciator-realizador [*metteur en scène*] da a ver la ruptura, la suspensión del uso establecido, la negación de los valores y la abertura al devenir; y el enunciatario-espectador, solicitado por la abertura máxima de los posibles, ha de ser lo suficientemente sensato como para escoger, a título de nuevo uso, algunas de las posibilidades ofrecidas. La irrupción de lo inesperado, la elección de la elipsis, del silencio o del contratiempo tienen, pues, por efecto hacer imaginar esos posibles: la invención de valores es cooperativa, el espectador es solicitado para participar de esa creación en cuanto coenunciador de un futuro sistema de valores en curso de invención.

Vigorosamente solicitado por la ruptura del intercambio, el espectador conoce la sorpresa o la admiración, la irritación o la indignación. Poco importa la polaridad positiva o negativa: su adhesión no es solicitada; solamente su emoción y su sensibilidad son requeridas para la abertura de los posibles. Como ya lo hemos señalado, la *estesis* y la *emoción estética* son los elementos desencadenadores de su interpretación. La estetización de las conductas es el medio por el cual se logra hacer sensible el momento ético en el que los valores nuevos son inventados.

CONCLUSIÓN: DEL BELLO GESTO INDIVIDUAL A LAS FORMAS DE VIDA SOCIALIZADAS

La irrupción y la emergencia singular

El *bello gesto* es, pues, un espectáculo intersubjetivo donde se supone que el observador reconstruye el sentido de una escena bajo el golpe de una emoción. La «belleza» del gesto se debe, en cada caso, al hecho de que hace emerger en la cadena de los comportamientos sociales un programa narrativo singular e identificable, y que puede ser reconstruido porque tiene una «buena forma», extraída de la ganga de las conductas cotidianas. La oposición entre la rutina, lo sombrío, la

monotonía, la insignificancia de las figuras, de una parte, y la invención, la novedad, la singularidad, la significancia totalmente nueva de las que reemplazan a las primeras, de otra parte, hace irremediablemente pensar en la manera como el sentido común concibe de ordinario la diferencia entre la prosa y la poesía.

Confrontado con esa innovación, el espectador no puede acceder directamente al plano del contenido, como lo haría por rutina (por ejemplo, si el contestatario quemase la bandera, o si el caballero aceptase los cumplidos de la dama). No solamente el plano del contenido deja de obedecer a cualquier estereotipo conocido, sino que, además, está enteramente abierto. El enunciatario debe pasar por el plano de la expresión, percibir y conceptualizar las figuras que le son propuestas sin referencia a un destinador trascendente. Ahí se encuentra, sin duda, el requisito *estético* de ese tipo de comportamiento ético.

El *bello gesto* es al mismo tiempo individual y singular: *individual*, porque las masas y las colectividades no están en capacidad de hacer bellos gestos, y *singular*, porque un *bello gesto* repetido no es ya un *bello gesto*, pues se degrada rápidamente, sea que siga siendo individual o que sea retomado colectivamente, en excentricidad o en banalidad. El *bello gesto* provoca la *emergencia de una forma de vida*, pero sin poder asumir su desarrollo; es precisamente la manifestación de una dehiscencia (la negación) entre, de una parte, una forma de vida banalizada y que constituirá el fondo de los usos sociales, y de otra parte, una forma de vida contradictoria y emergente, que no es aún realizada (porque para eso haría falta pasar de la negación a la aserción). En términos de modalidades existenciales, el *bello gesto virtualiza* una forma de vida existente, y *actualiza* en su lugar una nueva, pero no tiene las propiedades requeridas para *realizarla*. La realización tiene que ser colectiva, o por lo menos realizarse bajo la mirada de la colectividad.

Para comprender mejor este paso desde los comportamientos individuales de ruptura a las formas de vida socialmente innovadoras propiamente dichas, tenemos que volver al espectáculo intersubjetivo y a su espectador. La forma de vida se define, para el espectador, simultáneamente por lo siguiente:

1. Por su *recurrencia* y por su *coherencia* en los comportamientos y en el proyecto de vida del sujeto, que se traduce principalmente por lo que hemos llamado el *esquema sintagmático*.

2. Por su *permanencia* que, a la manera de la pasión que proporciona un rol pasional y una *identidad ética* al cuerpo-actante, constituye un centro de referencia de la forma de vida.
3. Por la *selección congruente* que induce en todos los niveles del recorrido de individuación semiótica, sobre todo en los niveles sensible, pasional, axiológico, discursivo y aspectual, etc.

El *bello gesto* no puede prevalecer sobre la recurrencia, ni sobre la permanencia, ni siquiera sobre la congruencia. Lo único que puede hacer es abrir la posibilidad, dejando esperar todo eso, aunque el conjunto del proceso de socialización de la nueva forma de vida quede aún por culminar.

Una organización sociosemiótica lábil y pasional

Desde esta perspectiva, la sociedad, en lugar de estar dividida en agrupaciones territoriales (naciones, regiones, departamentos, provincias, etc.), en instituciones (Iglesia, gobierno, comercio y corporaciones, etc.) y en clases sociales (cosa que corresponde al estado de las sociedades del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX), podría ser articulada y comprendida hoy en día como un conjunto de entidades sociosemióticas, inmanentes a los comportamientos individuales y colectivos. Esas entidades sociosemióticas coincidirían con el conjunto de actores individuales y colectivos a los que les otorgasen en un momento dado de su recorrido (bajo el régimen de creencia de «identificación») ese reconocimiento efímero o durable, suficiente para hacer de esas entidades provisionales formas de vida.

Necesitamos postular la existencia de esas entidades sociosemióticas para tratar la cuestión que nos ocupa aquí mismo, a saber, la transformación de un espectáculo de ruptura individual en forma de vida colectiva. Dado que una forma de vida está debidamente constituida como una semiosis (con un plano de la expresión, que constaría de un esquema sintagmático, y de un plano del contenido compuesto por el conjunto de selecciones congruentes en el recorrido generativo), es susceptible de dos tipos de variaciones:

1. *Variaciones de tensiones* en el desarrollo sintagmático, que permitan distinguir fases en el desarrollo del esquema sintagmático, especialmente fases *ascendentes* y *descendentes* (en el caso del *bello*

gesto, nos colocamos al comienzo mismo de la fase ascendente: en la *emergencia*).

2. *Variaciones actoriales*, que permitan distinguir diferencias de alcance social en la manifestación de una misma forma de vida, desde un alcance estrictamente *individual* hasta un alcance *colectivo*, pasando por todos los perímetros actoriales intermedios.

La singularidad del *bello gesto* deriva directamente de la asociación de dos de esas variedades elementales: la *emergencia* (variedad tensiva) y la *individualidad* (variedad actorial). La forma de vida que de esa asociación puede resultar necesariamente debe extender al mismo tiempo su perímetro a un mayor número de actores y sobrepasar la fase de emergencia.

Si regresamos, por ejemplo, al gesto de ruptura del caballero de Schiller, es *singular*, es decir, /emergente/ e /individual/. Puede desembocar en una verdadera forma de vida social intransitiva donde nada sería regulado por el intercambio, donde todo sería irrevocable, sin culpa y sin retorno, una sociedad puramente sacrificial ciertamente utópica, pero imaginable y narrable. Esa forma de vida naciente sería, pues, *reconocible*, es decir, /identificable/ y /colectiva/.

Y con esto podemos retomar ahora el espectáculo de la ruptura. Si el *bello gesto* tiene que ser destellante, «bello» y cautivante, es porque se halla a la búsqueda de un tercer espectador: desde el momento en que el espectador lo ha recibido e interpretado, comparta o no el universo de valores emergente que le es así sometido, poco importa, el *bello gesto* ya no es «singular». Se ha convertido en un espectáculo, ha sido identificado, percibido, experimentado y reconocido, principalmente en razón de su poder de ruptura y de contradicción con la forma de vida que sirve de telón de fondo a la vida social. Ese espectáculo desencadena el cálculo semántico, la sensibilidad despertada reencuentra el camino de la deducción y de la cognición, y una nueva forma de vida se diseña, entonces, en su coherencia potencial.

A partir de ese momento, el recorrido de vida del autor del *bello gesto* puede ser reconstruido, al menos por hipótesis: su gesto tiene un pasado y un futuro, pues, como tal, no es más que un momento de otro curso de vida distinto de aquel en el cual se encuentra implicado, un curso de vida dotado de su propia forma, de sus propias modalidades y motivos de perseverancia. Comprendemos ahora que con el espectáculo del *bello gesto* hemos asistido a la interferencia puntual entre dos formas de vida, una manifiesta y dominante, y otra latente

y marginal. Comprendemos, en fin, que con el *bello gesto* la forma de vida latente ha sabido imponerse, imponer su propio curso al otro curso de vida que se tenía por dominante; tal es el resorte de la manifestación de las formas de vida.

Las formas de vida no están asignadas a ningún grupo social, a ningún individuo en particular, salvo por una decisión arbitraria o convencional, o por un «congelado de imagen» que las capta en un momento de su evolución, asociadas a tal grupo o a tal individuo. Pero una forma de vida dada tiene una infinidad de momentos de evolución, ninguno de los cuales puede prevalecer, aunque en tal o cual momento pueda corresponder a un «estilo de vida» de un grupo social específico. El enmarañamiento y la labilidad de las formas de vida permiten dar cuenta de la complejidad de nuestras sociedades y de las personas morales que las constituyen, sin clasificación *a priori*. Están necesariamente asociadas a actores, individuales y colectivos; pero esos actores no están socialmente predeterminados por completo, y no pueden ser sino provisionalmente definidos por su asociación con tal forma de vida que ellos asumen. Para estabilizar las pertenencias y los reconocimientos, se requieren otras operaciones: la repetición, la coagulación, la estereotopía o la estabilización de las identidades.

Se podría considerar también una nueva concepción de la sociedad, cuyas formas de vida y las personas que les estuvieran asociadas serían solamente después evaluadas y moralizadas (o, en general, «moralizables»), como lo son los roles pasionales y los roles temáticos. La invención de las éticas personales, de los bellos gestos en particular, podría ser interpretada, desde esa perspectiva, como un efecto de la praxis que suscitaría, engendraría, coagularía, denunciaría y luego convocaría de nuevo formas de vida.

De hecho, a eso hemos asistido desde el comienzo de este estudio: un episodio de la praxis semiótica, una praxis que no se ejerce aquí sobre segmentos de formulación lingüística, ni sobre roles textuales de tipo temático o pasional; esa práctica se ejerce directamente sobre esas grandes entidades sociosemióticas que son las formas de vida. Y eso no tiene por qué causar sorpresa: ha sido ya objeto de las preocupaciones de Lotman y de sus colaboradores y amigos de Moscú y de Tartu, a saber, la dinámica de inflexiones, de transformaciones y de revoluciones de las formas de vida en el seno de la semiosfera.

ANEXO**DER HANDSCHUH**

Vor seinem Löwengarten,
Das Kampfspiel zu erwarten,
Saß König Franz,
Und um ihn die Großen der Krone,
Und rings auf hohem Balkone
Die Damen in schönem Kranz.

Und wie er winkt mit dem Finger,
Auftut sich der weite Zwinger,
Und hinein mit bedächtigem Schritt
Ein Löwe tritt
Und sieht sich stumm
Rings um,
Mit langem Gähnen,
Und schüttelt die Mähnen,
Und streckt die Glieder,
Und legt sich nieder.

Und der König winkt wieder,
Da öffnet sich behend
Ein zweites Tor,
Daraus rennt
Mit wildern Sprunge
Ein Tiger hervor,

Wie der den Löwen erschaut,
Brüllt er laut,
Schlägt mit dem Schweif
Einen furchtbaren Reif,

Und recket die Zunge,
Und im Kreise scheu
Umgeht er den Leu,
Grimmig schnurrend;
Drauf streckt er sich murrend
zur Seite nieder.

Und der König winkt wieder;
Da speit das doppelt geöffnete Haus
Zwei Leoparden auf einmal aus,
Die stürzen mit mutiger Kampfbegier
Auf das Tigertier,

Das packt sie mit seinen grimmigen Tatzen,
Und der Leu mit Gebrüll
Richtet sich auf, da wird's still,
Und herum im Kreis,
Von Mordsucht heiß,
Lagern sich die greulichen Katzen.

Da fällt von des Altans Rand
Ein Handschuh von schöner Hand
Zwischen den Tiger und den Leu'n
Mitten hinein.

Und zu Ritter Delorges spottenderweis
Wendet sich Fräulein Kunigund:
«Herr Ritter, ist Eure Lieb so heiß,
Wie Ihr mir's schwört zu jeder Stund,
Ei, so hebt mir den Handschuh auf».

Und der Ritter in schnellem Lauf
Steigt hinab in den furchtbarn Zwinger
Mit festem Schritte,
Und aus der Ungeheuer Mitte
Nimmt er den Handschuh mit keckem
Finger.

Und mit Erstaunen und mit Grauen
Sehen's die Ritter und Edelfrauen,

Und gelassen bringt er den Handschuh
zurück.
Da schallt ihm sein Lob aus jedem Munde,
Aber mit zärtlichem Liebesblick–
Er verheißt ihm sein nahes Glück–
Empfängt ihn Fräulein Kunigunde.
Und er wirft ihr den Handschuh ins Gesicht:
«Den Dank, Dame, begehrt ich nicht»
Unds verlässt sie zur selben Stunde.

EL GUANTE

En los estrados del circo
do luchan monstruos deformes,
sentado el monarca augusto
está con toda su corte.
Los magnates lo rodean
y en los más altos balcones
forman, doncellas y damas,
fresca guirnalda de flores.

La diestra extiende el monarca;
ábrese puerta de bronce,
y rojo león avanza
con paso tranquilo y noble.
En los henchidos estrados
clava los ojos feroces,
abre las sangrientas fauces,
sacude la crin indócil
y en la polvorosa arena
tiende su pesada mole.

La diestra extiende el monarca;
rechinan los férreos goznes
de otra puerta, y ágil tigre
salta al palenque veloz.
Ruge al ver la noble fiera
que en el circo precediole,
muestra la roja garganta,
agita la cola móvil,
gira del rival en torno,
todo el redondel recorre,
y aproximándose lento,
con rugido desacorde,
hace lecho de la arena
do yace el rey de los bosques.
La diestra extiende el monarca;
se abre al punto puerta doble,
y aparecen dos panteras
tintas en rubios colores.
Ven tendido al regio tigre,
y en contra raudas corren,

mas el león da un rugido
y a sus pies tiéndense inmóviles.

Desde la alta galería
blanco guante, al sitio donde
las terribles fieras yacen,
revolando cayó entonces;
y la bella Cunegunda,
la más bella de la corte,
a un gallardo caballero
le decía estas razones:
«Si vuestro amor es tan grande
cual me juráis día y noche,
recoged el blanco guante,
como a un galán corresponde».

Silencioso el caballero,
con altivo y audaz porte,
desciende a la ardiente arena,
teatro de mil horrores;
avanza con firme paso
hacia los monstruos feroces,

y con temeraria mano
el blanco guante recoge.

Voz de júbilo y asombro
los callados aires rompe,
y damas y caballeros
aplauden al audaz joven.
Ya sube al lucido estrado,
ya está en los altos balcones,
ya se dirige a la bella,

Ya con ojos seductores
Cunegunda le promete
de amor los supremos goces;
mas el altivo mancebo
grita: «Guarda tus favores»;
el guante al rostro le arroja,
y huye de ella y de la corte.

Friedrich Schiller

(1797)

(Recuperado de <http://elporfirogenito.blogspot.com/2008/04/literatura-el-guante.html>)

LE GANT

Devant son parc aux lions
Attendant le spectacle d'un combat
Etait assis le roi François,
Autour de lui les grands de la couronne,
Et, en cercle, sur une haute galerie,
La belle guirlande des dames.

Et sur un geste de sa main,
Une porte de la vaste arène s'ouvre,
Et d'un pas circonspect
Un lion entre,
Promène ses regards en silence autour
de lui,

Baille longuement,
Et secoue sa crinière,
Et étend ses membres,
Et se couche sur le sol.

Et le roi fait un nouveau signe,
Aussitôt s'ouvre
Une seconde porte
Et s'en élance
D'un bond fougueux,
Un tigre.
A la vue du lion,
Il rugit bruyamment,
Et, d'un jet, tord en cercle
Sa queue terrible,
Et allonge la langue,
Et tourne, déliant, autour du lion,
Grogne avec colère;
Puis il s'étend à terre en murmurant
Auprès de lui.

Le roi fait encore un signe,
Une cage s'ouvre à deux battants

Et vomit deux léopards à la fois,
Ils se précipitent, avec une belliqueuse
ardeur,
Sur le tigre,
Celui-ci jette sur eux ses griffes furieuses
Et le lion rugit,
Se lève, tout devient tranquille,
Et, alentour se couchent en cercle,
Altérés de carnage,
Les chats redoutables.

Soudain, du bord de la galerie, tombe
Un gant d'une belle main
Entre le tigre et le lion.

Et, se tournant d'un air railleur vers le
chevalier de Lorges
Damoiselle Cunégonde lui dit:
«Sire chevalier, si votre amour est aussi
ardent
Que vous me le jurez à toute heure,
Ramassez-moi donc ce gant».

Le chevalier s'élance,
Descend dans la formidable arène
D'un pas assuré,
Et au milieu des monstres
Sa main hardie ramasse le gant.

Et stupéfaits, saisis d'horreur,
Les chevaliers, les nobles dames le
regardent,
Et lui, calme, il rapporte le gant.
Alors il entend son éloge sortir de toutes
les bouches,
Mais avec un tendre regard d'amour—
Qui lui promet son prochain bonheur—
Cunégonde l'accueille.
Et il lui jette le gant au visage:
«je ne prétends pas, madame, à vos
remerciements»,
Et sur l'heure il la quitte.

*Elevez-vous, d'une aile hardie, au-dessus du
cours de votre temps.
Que déjà, dans votre miroir, commence à
Poindre le siècle futur.*

Friedrich Schiller
(1797)

(Recuperado de [http://larecherchedubonheur.
over-blog.com/article-10911725.html](http://larecherchedubonheur.over-blog.com/article-10911725.html))

Capítulo II

Competitividad: creencias paradójicas y mala fe

La concurrencia y la competición están en la naturaleza, según se dice. Competición por el alimento, por la reproducción, por el control de los territorios. Para existir y persistir, los seres vivos tienen que imponerse en cada uno de esos tipos de competición. Sobre la base de esa constatación, convertida en *topos* en el seno de la *doxa*, el razonamiento liberal extiende ese principio a la economía y a la sociedad entera. Bajo la presión de la norma social, constituye una propiedad de las sociedades, de las naciones y de los individuos: la competitividad, la capacidad de participar en competiciones con las competencias requeridas.

En adelante, si la concurrencia y la competición forman parte de las leyes de la existencia, la competitividad, integrada a las prácticas y estrategias sociales, puede ser objeto de experiencias individuales y colectivas. En ese punto, precisamente, puede dar nacimiento a una forma de vida, y nuestra reflexión comienza. Pero, de entrada, una confrontación está ya activa; en efecto, poner de manifiesto la competición como explicación de nuestras elecciones y comportamientos en sociedad va acompañado necesariamente por el hecho de esconder otra forma de vida, aquella que suscita el conjunto de comportamientos empáticos, cooperativos o fusionales¹. Si el principio de competitividad se coloca en el primer plano, no por eso se anula el principio de empatía; queda latente, pero activo, y por eso se convierte en un problema por resolver en el seno mismo de las formas de vida competitivas.

1 Al igual que la competición, la empatía es una propiedad del «estar juntos», compartida por el mundo animal (especialmente, el de los mamíferos), y que, lo mismo que la competición, es necesaria para la supervivencia de las especies y de las sociedades (cf. *supra*, capítulo I, la referencia a Frans de Waal).

Una de las dimensiones de ese problema tiene que ver con el hecho de que las formas de vida competitivas tienen que inventar razones para cooperar que no estén explícitamente inspiradas en el principio de empatía. Entonces, la cuestión se desplaza: ya no es «¿es necesario ser competitivo?», sino «¿en nombre de qué cooperar y seguir participando?». La competitividad, convertida en forma de vida, internaliza y enmascara una contradicción; es habitada por esa contradicción, uno de cuyos términos (la empatía) es aparentemente considerado como carente de sentido, como vacío o ausente. Por eso asistimos, en el curso de esa reconstitución de las razones para cooperar y para participar, a estrategias de denegación más o menos sinuosas, y a posturas típicas de la mala fe. La mala fe, en este caso, es el síntoma del término enmascarado (la empatía).

LA PARADOJA DE LAS COMPETICIONES SOCIOECONÓMICAS

Competiciones clasificadoras y competencias ganadoras

Las tesis liberales han conducido a generalizar el principio de la competición y de la concurrencia en todas las esferas de la actividad económica y social. Se supone que la competición aumenta las performances colectivas y que obedecería a una ética a la vez individual y colectiva. *Colectiva*, porque, a través de la participación en la competición, cada uno mejoraría la performance (desempeño) colectiva y contribuiría más eficientemente al bien común. *Individual*, porque, al obedecer la competición a determinadas reglas, cada cual tendría las mismas oportunidades para expresar sus talentos y ganar.

A este respecto, se pueden distinguir dos grandes tipos de competencias: las *competencias clasificadoras* y las *competencias ganadoras*. Las primeras proporcionan una imagen comparativa de las competencias de instituciones y de individuos pertenecientes a una misma categoría, y esa imagen es elaborada a partir de un conjunto de resultados consolidados extraídos de diferentes tipos de actuaciones. La clasificación se basa, pues, en la hipótesis de que las instituciones y los individuos clasificados realizan los mismos tipos de desempeños, en grados diferentes, y que esos grados permiten inferir por presuposición niveles de competencia y de eficiencia (en especial, de *saber-hacer* y de *poder-hacer*) diferentes. Esas clasificaciones de competencia no tienen en principio un objetivo colectivo señalado; participan fundamentalmente del *ethos* individual de las personas morales físicas, en el sentido en que las hacen más o menos persuasivas respecto de sus *partenaires*, financieros, usuarios o clientes.

Las segundas, las competencias ganadoras, son aquellas en las que nos detendremos aquí con más detalle; se trata de las competencias en las cuales las instituciones y los individuos se comprometen a lograr una «ganancia». En general, esa ganancia les va a permitir estimular y desarrollar su actividad, y a fin de cuentas estar en capacidad, gracias a esa actividad sostenida, de participar en otras competencias del mismo tipo. Las competencias por ganancia forman así un proceso sin fin, que es el mismo que se denomina *competitividad*, es decir, la capacidad de participar en ese tipo de competición para ganarla y, más generalmente, la capacidad para ganar el derecho a continuar concurriendo, a *perseverar*, en suma, en la cadena de competencias.

Las competencias por ganancia concebidas de esa manera, son, pues, especialmente interesantes desde la perspectiva de las formas de vida, puesto que la competitividad que las sostiene no es más que una forma de perseverancia: concurrir para *perseverar en su curso*, concurrir para poder continuar concurriendo. Pero, a diferencia de las competencias clasificatorias, lo particular de esas formas de vida competitivas es que se supone que la búsqueda individual de una ganancia aporta, además, un beneficio colectivo. Se consideran, pues, «ganadoras» en dos niveles: ganadoras por lo apostado en la competición, y ganadoras por el beneficio que la colectividad organizadora puede esperar de eso.

Una racionalidad semiótica

Desde una perspectiva sociosemiótica, la competitividad plantea de entrada la cuestión de la relación entre lo individual y lo colectivo. Desde el punto de vista colectivo, el efecto de la «mano invisible», cara al liberalismo, y las ganancias que de ella se esperan en conjunto están relativamente bien identificadas. Pero desde el punto de vista individual, las cosas se presentan más inciertas, porque la cuestión que se plantea entonces es la motivación de los individuos o de los grupos para trabajar a fin de producir bienes o beneficios que sobrepasan sus necesidades propias. En otros términos: ¿cómo se articulan la ganancia colectiva y la ganancia individual? Además, como esa concepción de la vida económica y social no es nada nuevo, la experiencia acumulada muestra que con mucha frecuencia el costo socioeconómico de la competición y de la competitividad mismas no está lejos de compensar, si no a veces de sobrepasar, desde el punto de vista de los actores y de las instituciones en competición, la ganancia de la acción colectiva.

La cuestión aquí no es de naturaleza económica, sino más bien semiótica, porque aparece la reflexibilidad. En efecto, esa situación (el carácter problemático de la ganancia colectiva y de la ganancia individual) es conocida por los competidores, y uno tiene el derecho de preguntarse sobre el uso que se hace de ese conocimiento. El punto de vista político-económico va a focalizar la relación entre costo y beneficio, mientras que el punto de vista semiótico conducirá a asombrarse. Pero ¿por qué continuamos, en esas condiciones, participando en esa competición generalizada? Si se plantea la cuestión de la motivación y de las razones de los actores socioeconómicos, el punto de vista económico no es suficiente, y la idea misma de un estricto cálculo de interés probablemente tampoco lo sea. El punto de vista semiótico va a consistir en imaginar el marco conceptual y pasional que permita comprender por qué el comportamiento competitivo puede perdurar y hasta ampliarse, aun cuando su rendimiento económico fuera nulo, negativo o incalculable.

Se supone que ese marco conceptual y pasional ejerce una presión incitativa sobre los actores, una forma de manipulación «ambiente» que podría ser una condición de pertenencia a una colectividad, una forma de la creencia de identificación que se halla en el corazón de las formas de vida. Y es la razón por la cual planteamos la hipótesis según la cual la competitividad es un comportamiento individual y colectivo que no puede desarrollarse sino sobre el fondo de *formas de vida* particulares, que habrá que descubrir y caracterizar.

Paradoja, concesión y denegación modal

El caso de las competiciones entre universidades ilumina con una luz singular la paradoja que necesitamos comprender. Para las universidades también, la tendencia mundial se orienta a la autonomía y a la competición. Algunas de esas competiciones son clasificantes, y participan en la creación de su atractivo y de su reputación; otras, las más numerosas y las más costosas, son ganadoras, y la ganancia en cuestión no es otra que aquello que les permite asegurar su misión de base: buscar y encontrar, enseñar, diplomar e insertar en la vida profesional. Nos encontramos, pues, en la estricta perspectiva de la *perseverancia*: concurrir para continuar existiendo y haciendo.

Las universidades participan en licitaciones y en competiciones presentándose no solo como diferentes, sino fundamentalmente como desiguales, y sabiendo que lo son. Esas desigualdades son heredadas, durablemente instaladas, y solo pueden ser transformadas a largo plazo,

es decir, no en el lapso de una competición o de una convocatoria de proyectos, cualquiera que sea su duración. Todos los responsables universitarios algo experimentados saben por adelantado cuáles deberían o podrían ser las universidades ganadoras y cuáles las perdedoras, porque el peso de las situaciones iniciales es decisivo en la gestión de la mayor parte de los concursos de proyectos, cualquiera que sea la calidad de los proyectos elaborados para esa ocasión.

Pero si los universitarios lo saben, lo saben de una manera aparentemente inconsecuente, puesto que participan de todas maneras en las competencias, y si fueran consecuentes, las competencias tendrían menos éxito. ¿Qué significa «ser consecuente» en este sentido? Atenerse a un razonamiento estrictamente económico, a un simple cálculo de interés: un costo de participación consecuente, una ganancia débil en total, y probabilidades aún más débiles de poder modificar las condiciones iniciales; y entonces: ¿la abstención? Y ser consecuente ¿no es acaso hacer un buen razonamiento, o seguir una razón que sobrepase el cálculo económico de interés y que combine varias dimensiones de motivación, donde al menos algunas de ellas sean de naturaleza simbólica y pasional?

El espíritu de competitividad se desarrolla, pues, en el mundo universitario sobre el fondo de un razonamiento paradójico y concesivo: *aunque* sea conocido por todos que los resultados de la competición están directamente en función de las situaciones iniciales, y especialmente de desigualdades ya constatadas, y que las universidades ganantes y perdedoras están en cierto modo predeterminadas como tales, *no obstante*, todas (o la mayor parte de ellas) participan en la competición. En un primer análisis, se supone que una parte de ellas cuentan si no con el azar, por lo menos con razones de ganar que derivarían directamente de «predeterminaciones» y de desigualdades iniciales, en breve, sobre *un margen de contingencia y de incertidumbre* en el interior de un universo fuertemente determinado.

El tipo de racionalidad concesiva que nos lleva a concurrir en tales condiciones (no se trata del «*si... entonces*», sino del «*a pesar de que... no obstante*») consiste precisamente en disociar la acción, de una parte, y la orientación modal de las condiciones de esa acción, de otra parte. Si decido hacer cuando sé que no puedo hacer, decido que ese «no poder hacer» no determina por completo mis posibilidades de hacer, y que, por tanto, queda una zona de indeterminación al lado de la zona del «no poder hacer». Entonces, planteo la hipótesis de que esa zona de indeterminación, esa condición blanca, podría ser ocupada por

una condición positiva que ignoro, y que solo descubriré si «de todas maneras actúo». Este tipo de razonamiento no está muy alejado de la apuesta pascaliana*.

El compromiso concesivo en competición presupone condiciones ocultas pero eficientes, una o varias condiciones modales ocultas, pero uno cree suficientemente en la existencia y en la eficiencia de estas para actuar «a pesar de todo». La aparente paradoja de la competitividad, así concebida, puede ser analizada gracias a una *estructura de denegación modal*, donde la necesidad y la contingencia están a la vez confrontadas una con otra y por turnos rehusadas o reducidas: una parte de contingencia en la necesidad, o una parte de necesidad en la contingencia, el todo tomado a cargo por una creencia que recae específicamente sobre ese encaje de denegaciones. En suma, la competitividad implica un *régimen de creencias* propio, y del que vamos a mostrar que tiene todas las propiedades de la *mala fe*.

Esa denegación modal es, en efecto, característica de la *mala fe*, por lo menos tal como Jean-Paul Sartre (1996) la ha circunscrito desde el punto de vista del hombre libre:

[...] no puedo tomar mi libertad como meta si no tomo igualmente por meta la libertad de los otros; no puedo dejar de querer la libertad de los demás. Así, en nombre de esa voluntad de libertad, puedo formar juicios sobre aquellos que tratan de ocultar la total libertad y contingencia de su existencia. (pp. 68-71)

Jean-Paul Sartre llama *mala fe* a la actitud (del otro) que consiste en poner sus actos en la cuenta de la necesidad: de fuerzas y determinaciones exteriores (la naturaleza, las circunstancias, una «esencia») que nos definirían de una vez por todas... La mala fe sartriana niega o desdeña el hecho de que cada uno es el autor de sus actos y que debe responder por ellos. La *mala fe* opera aquí como *negación de la contingencia*. No es, pues, una simple afirmación de la necesidad, porque, si seguimos a Sartre en su razonamiento, en un contexto donde la libertad y la autonomía son dadas por defecto o por convención, la afirmación de la necesidad no puede ser más que una negación de la libertad y de la contingencia que la fundamenta. Si la contingencia es por definición

* Pascal decía: «Hay que apostar a Dios, porque si creo en Dios y Dios no existe, no he perdido nada; si no creo en Dios y Dios existe, lo he perdido todo» [NdT].

la negación de la necesidad (es decir: «no deber ser»), nos encontramos ante una *doble negación modal*: «no (no deber ser)».

La propiedad principal de la *mala fe*, que permite que la reconozcamos y que constituye su marcador semiótico, reside en su capacidad para engarzar las denegaciones, cualquiera que sea la posición modal a partir de la cual comienzan las operaciones, y en creer en esos encajes (o en hacer como si creyéramos en ellos). Por ejemplo, si se presupone un fondo de necesidad muy exigente (a la inversa de la posición de Sartre), entonces, la mala fe cerrará por medio de una negación parcial un espacio de contingencia, pero tendrá a su vez que limitarla por medio de otra negación, la cual volverá a dar lugar a nuevas necesidades, etc.

La *denegación modal* se hallaría al principio mismo del régimen de creencia que tratamos de circunscribir, y de la mala fe tal como la define Sartre. Volveremos más adelante sobre las diversas variedades de esos encajes de modalidades del ser y del hacer. En razón de los encajes de modalizaciones que suscita, la denegación modal es un factor de combinaciones entre predicados modales, es decir, entre «dispositivos modales» (Greimas y Fontanille, 1994), tal como la semiótica de las pasiones los ha definido. Así pues, la denegación modal es susceptible, en razón de su estructura de encajes, de engendrar efectos pasionales. Ahora bien, es más fácil imaginar que esos efectos pasionales de base, específicos de algunas categorías de comportamientos y que resultan de presiones o de hábitos culturales, participen de formas de vida que les son propias, y que se pueden incluso considerar como típicas de la *mala fe*.

Estas observaciones liminares conducen a tratar la *mala fe* como una configuración semiótica (1) organizada en torno a un núcleo de modalización (la necesidad, la contingencia y la denegación), (2) desarrollada en varias *configuraciones pasionales*, que, desde el punto de vista de las organizaciones sociales, tienen (3) la amplitud y el estatuto de *formas de vida* colectivas. Como, por lo demás, la *mala fe* en cuestión es la que permite *participar* en las competiciones ganadoras, y *perseverar* en esas competiciones, el marco general de las formas de vida es casi enteramente y sin dificultad solicitado.

LO INDIVIDUAL Y LO COLECTIVO

La parte del otro

Con toda certeza, en el seno de la configuración analizada se van a manifestar pasiones, las cuales sostendrán formas de vida, pero nada nos permite afirmar que se trata de *pasiones colectivas*, si es que esta expresión puede tener algún sentido en semiótica. La expresión misma *pasión colectiva* sigue siendo una metáfora sin fundamento semiótico, mientras que lo *colectivo* no haya sido instituido como un «cuerpo-actante» sensible y comprometido como cuerpo en el hacer práctico. En cambio, las formas de vida, en la articulación entre lo individual y lo colectivo, son necesariamente validadas o validables colectivamente, sostenidas por un grupo o por una sociedad entera; solo pueden ser manifestadas por el comportamiento de los actores, individuales o colectivos, en congruencia o en ruptura con la norma y con el uso.

En el caso de las competiciones universitarias, por ejemplo, la estructura de denegación misma no puede ser exclusivamente atribuida ni al Estado ni a la colectividad de las universidades, ni a cada una de las universidades; algunas universidades cuentan con una parte de contingencia para ganar, siendo así que están destinadas a perder; otras se consideran predestinadas a ganar, y amenazadas más bien por el margen de contingencia que tienen que aceptar; y, por su lado, la colectividad de las universidades, así como el Estado, no pueden proponer que sean abiertas tales competiciones, puesto que ellas admiten (o fingen admitir) una parte de contingencia. Es claro, intuitivamente, que tanto el individuo como la colectividad juegan a la denegación modal, y que el problema por tratar es el rol que cada uno desempeña en la construcción global.

La cuestión que se plantea no es, pues, solamente la de la parte de contingencia que se ofrece a cada una de las universidades, sino igualmente la de la parte de indeterminación que afecta la jerarquía y las desigualdades entre los diferentes tipos de universidades, es decir, a la organización colectiva misma. La denegación individual y la denegación colectiva se hacen eco, y la mala fe individual y la mala fe colectiva se alimentan una a la otra, pero pueden también confortarse o debilitarse recíprocamente. Se puede suponer al menos, entre la una y la otra, un diálogo, una forma de intercambio que permita responder a la pregunta planteada inicialmente: ¿por qué concurrir cuando la ganancia individual está lejos de estar asegurada, y cuando la única ganancia tangible podría no ser más que la de la performance colectiva? O más

radicalmente aún: ¿qué motivación individual podemos encontrar en concurrir, dado que las condiciones iniciales fijadas colectivamente no dejan ninguna posibilidad al azar?

¿Somos todos calvinistas?²

Afirmar que el cálculo de mala fe y la denegación modal consisten en postular una parte de contingencia en una situación fuertemente apremiante y determinada (o a la inversa) no es finalmente más que el resultado de un razonamiento que solo buscaría, a cualquier precio, reconstituir los elementos de un cálculo racional. Ya hemos hecho observar que la denegación modal implica una creencia específica: dicha creencia puede ser proporcionada desde el exterior o elaborada por los actores mismos, pero en ambos casos es suscitada y sostenida por su compromiso con la acción, por su compromiso en perseverar, en continuar sin tomar en cuenta la exigencia determinante de las condiciones iniciales.

En breve, los actores tienen un destino y saben que los resultados de su acción están predestinados. Y, no obstante, quieren elegir el marco de su acción, quieren incluso elegir el destino que les ha sido impuesto. Para comprender cómo uno puede «elegir su predestinación», y hasta ponerla individualmente en proyecto, podemos referirnos al análisis que Max Weber (2004) ha consagrado a las relaciones entre la ética calvinista y la creencia en la predestinación, de una parte, y en el «espíritu del capitalismo», de otra parte. En virtud de una determinación trascendente y anterior (la de Dios), cada cual sabe que pertenece, ya sea a la categoría de los elegidos, o a la de los condenados, sin poder saber a cuál. Los hombres nada pueden hacer en la tierra para ganar o merecer la salvación, y, por tanto, tampoco les es posible cambiar un decreto sobre el cual ni Dios puede volver *a posteriori* para modificarlo. Y, sin embargo, los calvinistas actúan, trabajan.

Más radical que la situación de las universidades autónomas y desiguales, la predestinación de los individuos calvinistas es en cierta manera una realización pura y sin compromiso de la paradoja que nos ocupa. En efecto, en el caso de las competiciones ganadoras,

2 Este acercamiento entre la mala fe competitiva y la interpretación que propone Max Weber de la fe calvinista se inspira muy libremente en un texto de Jean-Pierre Dupuy, *Self-Deception and Paradoxes of Rationality* (1998).

la participación de cada uno puede ser motivada por la esperanza de que el resultado pueda ser modificado por el azar; y, además, como ya se conocen la naturaleza y la amplitud de las desigualdades iniciales, es posible evaluar la probabilidad de que sean cambiadas y, en consecuencia, la parte del azar puede ser apreciada. En el caso de la ética calvinista, la determinación es total, sin ninguna falla; nadie puede influir, ni siquiera Dios. Por lo demás, se ignora el efecto de esa determinación y, por consiguiente, nadie puede saber el camino que debe seguir, ni los esfuerzos que tiene que hacer para escapar a su destino, si fuera el nefasto. El compromiso en la perseverancia es aparentemente más paradójico e inexplicable aún.

Pues bien, la explicación propuesta por Max Weber es, literalmente, de naturaleza semiótica. En efecto, para los calvinistas, el sentido y el contenido de la gracia divina no pueden ser ni cambiados ni conocidos, pero, en cambio, su expresión queda libre en parte. La gracia divina puede manifestarse por *signos*. La gracia es dada por Dios, pero los *signos de la gracia* son obtenidos por los hombres en la acción; esos signos pueden ser buscados, y los hombres pueden elegir adquirirlos o no. El principal de esos signos es la prueba a la que uno se somete en una actividad intensa y competitiva: *el empeño en el hacer práctico es una expresión semiótica de la gracia*, es decir, del hecho de pertenecer a los elegidos. En términos más directamente semióticos, el *contenido* de la gracia solo es conocido por Dios y nadie más lo conoce sino Él, pero su *expresión* depende de la iniciativa de los hombres, y puede, por tanto, ser elegida y conocida.

La relación entre la expresión (el signo) y el contenido (la gracia) es contingente porque ese signo no es ni la causa ni la consecuencia de la gracia. Es escogido por el hombre, pero ignorando su valor de verdad, y sin que su contenido pueda ser testificado en el curso de la vida sobre la Tierra. Se trata, en suma, de una expresión *potencial* y flotante, cuyo contenido (la gracia) permanece en estado de *virtud*, pero del que queda, sin embargo, en todos los casos, la expresión específica (aunque el contenido no esté atestiguado). Hay que imaginar una expresión que esté dedicada a un contenido bien identificado, pero que pueda ser también tanto verdadero como falso, ya que ese contenido no puede ser ni conocido ni verificado.

En este estadio de la reflexión, los roles respectivos de lo individual y de lo colectivo se precisan mejor. Colectivamente, el reparto entre los elegidos y los condenados es considerado como ya establecido y como irrevocable, pero cada uno individualmente no puede hacer ningún uso

de él. Individualmente, en cambio, cada uno puede elegir manifestar o no los signos de la gracia, sabiendo que esa prueba típicamente semiológica no tendrá ningún efecto sobre la realidad de su situación respecto de la gracia misma.

Así pues, uno podría preguntarse: ¿por qué todo el mundo trabaja intensa y competitivamente, así como las universidades participan también de buen grado en competiciones que les organizan periódicamente? Como ya se ha dicho, un razonamiento estrictamente deductivo («Si... entonces») debería conducir a la abstención. La elección individual de no hacer nada es, efectivamente, la solución que derivaría de un simple cálculo de interés, puesto que, elegido o dado, no hay nada más que ganar por dedicarse a esa costosa prueba del trabajo competitivo. Y en el caso de las universidades autónomas, como las desigualdades son ya conocidas de todos los actores implicados, la abstención estaría totalmente justificada.

Sin embargo, esa elección individual de *buena fe* sería particularmente costosa colectivamente, ya que anularía la conjugación de esfuerzos individuales, cuyo beneficio colectivo es bien sabido: el trabajo acumulado en la competición entre los actores contribuye a la riqueza de todos. Max Weber precisa que para la doctrina calvinista popular es un deber comportarse como «elegido», y, por tanto, elegir los signos de la gracia. Y esa es la razón invocada para constituir la clave: toda especie de duda a ese respecto sería el «signo» de una tentación demoníaca. La abstención es, pues, un signo enviado por el diablo, un verdadero signo de la ausencia de la gracia.

Manifestar los signos de la gracia no implica necesariamente tener la gracia. Pero no manifestarlos implica necesariamente no tener la gracia. La disimetría semiótica es la clave de toda esta situación paradójica. *La presencia del signo de la gracia no es necesariamente signo de la presencia de la gracia, mientras que la ausencia del signo de la gracia es necesariamente signo de la ausencia de la gracia.* La expresión constatada no testifica el contenido correspondiente, mientras que la expresión opuesta testifica el contenido opuesto. Resulta de eso que si el contenido del signo positivo no es atestiguado, el contenido de la ausencia está perfectamente confirmado.

Conocida esa disimetría, y en cierto modo conocida por los actores como característica de sus creencias y de su ética, resulta que no manifestar los signos de la gracia se reduce a confesar públicamente que uno cree en su propia condenación. Pero esa creencia –y, sobre todo, proclamada públicamente– es también paradójica, porque un calvinista consecuente no puede pretender saber si él es elegido o

condenado; solo Dios lo sabe. Únicamente por inconsecuencia o por bravata un calvinista se declararía condenado.

Al final, esa *confesión proclamada de la ausencia de la gracia* manifestaría una suerte de impudicia y de soberbia intelectual, y literalmente una falta contra la fe y contra Dios, puesto que ello supone conocer los decretos divinos, poseer un conocimiento que se considera como protegido e inaccesible; en breve, implica tratar de ponerse en el lugar de Dios, y de confundir y fusionar los roles actanciales. He ahí por qué *no perseverar en actuar y en concurrir es una elección demoníaca*.

Sabemos, por lo demás, que la puesta en perspectiva de una situación narrativa y de una combinación modal, así como las vueltas y revueltas de los puntos de vista que ella autoriza, se cuentan entre los dispositivos semióticos más directamente eficaces para producir efectos de sentido pasionales (Fontanille, 2002). Ese es aquí nuestro asunto: una alternativa entre el punto de vista de Dios y el punto de vista de los hombres, los cuales ofrecen dos lecturas diferentes de una misma situación restringida y determinada, y facilitan igualmente la posibilidad de una sustitución entre ambos puntos de vista. Los efectos pasionales así producidos son con frecuencia *pasiones sin nombre*, y ese es el caso precisamente aquí. En el seno mismo de la ética calvinista, la imposibilidad de asignar una opción de comportamiento a un estricto cálculo de interés obliga a suponer que otra forma de racionalidad está actuando, o que algún otro factor de elección interviene.

La naturaleza pasional de ese dispositivo no deja la menor duda, si se consideran los efectos sensibles y especialmente la intensidad de las polémicas de principio que florecen en torno a esas cuestiones. Para volver al ejemplo de las competiciones universitarias, más próximo a nosotros que la ética calvinista, basta con considerar las políticas a propósito de la alternativa entre la participación y la no participación en las competiciones, del principio mismo de la competitividad, y de la utilidad de las competiciones.

Si la opción competitiva se impone, no se debe solo a una basculación del punto de vista, sino más generalmente sucede *por efecto de una presión pasional*. Desde el punto de vista de los actores (por ejemplo, las universidades) que se entregan al trabajo competitivo, el objetivo no es contribuir al aumento de la riqueza colectiva, sino más bien obtener un beneficio individual, ya que están convencidos de que no pueden cambiar las desigualdades iniciales. Y ese beneficio es de naturaleza pasional, una pasión institucional que aspira a un beneficio simbólico. Inversamente, en el caso de la abstención, el perjuicio es igualmente

pasional, una pasión que tiene algo de impudencia, de provocación y de autodesprecio.

Esa configuración es típica de una presión pasional: una perspectiva anclada en un punto de vista exclusivo (aquí, el del individuo), aplicada a una situación narrativa sometida a un juego complejo de modalidades encajadas, y el todo está afectado por una denegación que recae a la vez sobre el dispositivo modal y sobre la manifestación comportamental.

Fácilmente se comprende ahora por qué esa situación de autonomía competitiva le interesa al semiotista, porque la libre participación en la competición no cambia nada (o muy poco) de la realidad de cada cual, dado que las posiciones están ya casi totalmente jugadas, pero permite manifestar un «signo pasional», el signo de la *gracia competitiva*, que es finalmente la única ganancia (una ganancia semiótica simbólica) que cada uno recibe, de alguna manera, como intercambio por su contribución real a una ganancia global de competitividad de todo el sistema.

La libre participación de los actores autónomos en las competiciones se basa en un complejo acto de mala fe: es necesario engañarse a sí mismo para concurrir ignorando si uno formará parte de los elegidos o de los condenados, sabiendo ya más o menos a qué categoría uno pertenece, y esperando no obstante acceder a la de los elegidos. Pero en ese entrelazamiento de denegaciones huidizas, se puede elegir entre lo que pertenece a *una forma de vida* colectiva, la denegación propia de la *mala fe*, y lo que pertenece a *una pasión individual*, la búsqueda de la *gracia competitiva*.

NECESIDAD Y CONTINGENCIA: DISOCIACIÓN MODAL Y EPISTEMOLÓGICA

La estructura pasional de la mala fe se apoya, pues, en una tensión entre dos dimensiones: (i) la aceptación de una necesidad preestablecida (un destino) y (ii) un deseo de autonomía contingente (un proyecto) que permita realizar ese destino asumiéndolo. Esta tensión se resuelve en todos los casos por medio de una doble negación [denegación]; para la opción competitiva: «no querer ser elegido» y «querer no parecer no ser elegido»; y para la opción de la abstención: «querer no ser elegido» y «querer no parecer ser elegido». Para ser «competitivos», tenemos que declararnos libres de *querer eso que nos determina* y que nos clasifica, con ese matiz aún más paradójico que el de la opción calvinista, puesto que simulamos *querer lo que no se puede querer*.

En esta etapa de la reflexión, hemos acumulado observaciones que se refieren a la «estructura de denegación modal», las cuales nos invi-

tan ahora a realizar un estudio más sistemático de las relaciones entre la contingencia y la necesidad.

Una incompatibilidad sobrevalorada

Las dos modalidades, contingencia [«no deber ser»] y necesidad [«deber ser»]*, están cada una asociadas, como hemos visto, a un conjunto que comprende operaciones de denegación, de creencias, de efectos pasionales, de expresiones y de contenidos de naturaleza axiológica; y el todo constituye el esbozo de *formas de vida*. Cada una pertenece, pues, a una configuración compleja, y todo se juega en las relaciones que se establecen entre ambas configuraciones y en las transformaciones de esas relaciones. Como esas relaciones y esas transformaciones implican algunos grados de «porosidad» o de «estanquidad» entre las dos configuraciones, la descripción más adecuada que se puede dar de ellas debería ser de naturaleza topológica. Entonces, las dos configuraciones de la contingencia y de la necesidad serían tratadas como «dominios» entre los cuales se observan relaciones topológicas.

En la ética competitiva, los dos tipos de modalización pertenecen, pues, a dos espacios disjuntos; de un lado, el de la necesidad y de las determinaciones definitivas, que distribuyen *a priori* a los actores en categorías distintas y desiguales; y, de otra parte, el espacio de la contingencia, donde la competición debe poder desarrollarse sin conocimiento de lo que está establecido en el otro espacio. Solo ese «corte» postulado entre los dos dominios permite describir luego el trabajo de la mala fe, cuyas denegaciones aparecerán como otras tantas soluciones tácticas para establecer relaciones entre los dos dominios.

Para comprender mejor las articulaciones topológicas entre los dos dominios modales, es necesario volver a la tensión entre la aceptación de una necesidad establecida previamente (un destino) y un proyecto de autonomía voluntarista susceptible de realizar ese destino. En esa tensión, la mala fe, en la frontera entre los dos dominios modales, va a desplegar sus estrategias de contorsión y de denegación.

La fórmula general que caracterizaría a la actitud calvinista, a saber, «querer su predestinación», no nos informa apenas sobre la estrategia misma, algunos de cuyos detalles ya hemos explorado. Pero existen otras maneras de rodear el obstáculo y de establecer un pasaje entre los

* Cf. Greimas, A. J. (1989), para una teoría de las modalidades. En *Del sentido II* (pp. 79-106). Madrid: Gredos, p. 92 [NdT].

dos dominios disjuntos. Existe en particular otra solución, promovida sucesiva y especialmente por Spinoza y por Bourdieu, que consiste en *hacer de la necesidad virtud*. Cualesquiera que sean esas diferentes maneras de resolver la tensión modal fundamental, tienen en común el hecho de *transformar un destino en proyecto* susceptible de ser elegido. En otros términos, todas esas soluciones buscan la posibilidad de una *recuperación de responsabilidad*. Permanecer encerrados en el dominio estanco de la necesidad desresponsabiliza, y toda manipulación topológica que permita quebrar esa clausura permitirá recuperar una parte de responsabilidad.

Del destino al proyecto

La mala fe competitiva es un núcleo pasional que pone en movimiento la relación ética entre el acto y el actante. Por un lado, la necesidad se impone en el corazón de las relaciones actanciales como *determinación* (que afecta a los estados), como *dependencia* (que afecta al hacer y a los actantes), y que se despliega en procesos como un *destino*. Por otro lado, la responsabilidad del actante respecto de sus actos supone que sea autónomo (*no dependiente, autodeterminado e inherente* a sus actos), lo cual le permite desarrollar un *proyecto*.

Las transformaciones entre los dos dominios topológicos, leídas a través del prisma de la desresponsabilización y de la responsabilización, serán, pues, transformaciones entre *heterodeterminación* y *autodeterminación*, entre *dependencia* e *independencia*, y entre *exherencia* e *inherencia*. Globalmente, esas transformaciones pueden ser resumidas en una sola: la transformación del *destino* en *proyecto*. El mismo recorrido puede ser leído bajo los dos regímenes, y basta para eso con cambiar de perspectiva: un recorrido que es captado desde su final es un *destino*, mientras que el mismo proceso, captado a partir de su comienzo, es un *proyecto*. La transformación principal consiste, formalmente, en modificar el sentido de lectura del desarrollo en proceso, el cual, en lugar de ser leído desde su propio final, lo será a partir de su inicio.

La *indeterminación*, la *independencia* y el *proyecto* reconstituyen, entonces, las condiciones de posibilidad de la *autonomía*, de la *inherencia* y, por tanto, de la *responsabilidad*. Ese retorno a la responsabilidad del actante respecto de sus actos permite poner a la luz la doble faz de la libertad y de la contingencia: por un lado, la *autonomía* (en relación con otro); por otro lado, la *inherencia* (con relación a sí mismo), indisociables y complementarias. Y precisamente, en el seno mismo de esa asociación, se regulan a la vez la articulación entre lo colectivo y lo individual, y

las tensiones entre los dos universos modales, puesto que la primera (la *autonomía*) expresa la disjunción entre el universo de la contingencia y el de la necesidad, y la segunda (la *inherencia*) expresa la necesaria conjunción entre el actante y sus actos contingentes.

Perseverar en el ser

Para Spinoza, la resolución de la tensión entre necesidad y opción racional parece «obvia», puesto que el actuar razonable y virtuoso deriva directamente de la necesidad inherente a ese hacer mismo, sin referencia a un universo de determinaciones trascendentes. De hecho, las exigencias de nuestra naturaleza y de nuestra acción se reducen fundamentalmente a la *perseverancia en el ser*, que hemos presentado ya como constitutiva de las formas de vida en general. Esa perseverancia es inherente al hecho mismo de que existimos, y como simple condición para que continuemos existiendo.

Pero ahora podemos señalar, en relación con las articulaciones entre necesidad y contingencia, que Spinoza integra e interioriza en cierto modo la totalidad de las determinaciones que hacen que para el ser sea necesario continuar siendo. La tensión entre los dos dominios modales se resuelve aquí por reducción de todas las necesidades y de todos los sentidos posibles en el único principio de la *perseverancia del ser*. Esta perseverancia es inmanente y se halla *integrada al curso de vida*; ella regula la contingencia de la acción y de la vida humanas, y no implica ninguna dependencia. La orientación que proporciona al curso de vida es evidentemente la del *proyecto*, puesto que tiene en la mira y alimenta un recorrido que debe ser, en una dirección *prospectiva*, lo más largo posible. Y, al mismo tiempo, es pura *inherencia*; se encuentra en el corazón mismo de la relación entre el actante y su acto.

Esta solución se apoya en la *inversión del principio mismo de un destino en proyecto* (lo cursivo y lo prospectivo en lugar de lo retrospectivo). En otros términos, Spinoza nos enseña que *basta con invertir el punto de vista sobre el proceso*, considerándolo prospectivamente, para reducir toda necesidad exterior a una necesidad interna del proceso de la existencia, en los límites de una pura racionalidad práctica.

Hacer de la necesidad virtud

Otra solución es la que propone Bourdieu, inspirado por propia confesión en Spinoza. «Hacer de la necesidad virtud» consiste, según Bourdieu (1972), en una «doble negación».

Por el hecho de que [el hábito engendre aspiraciones y prácticas objetivamente compatibles con las condiciones objetivas], los acontecimientos más importantes se encuentran excluidos, sea antes de todo examen, a título de impensables, sea al precio de la doble negación que incline a hacer de la necesidad virtud, es decir, a rechazar lo rechazable y a amar lo inevitable. Las condiciones mismas de producción del *ethos*, necesidad hecha virtud, hacen que las anticipaciones que él engendra tiendan a ignorar [el hecho de que las condiciones de la experiencia hayan podido ser modificadas] (Bourdieu, 1972, p. 177).

El curso práctico de la acción *ha integrado* ya una parte de necesidad bajo la forma del *hábito*, en el sentido en que cada cual limita sus propias aspiraciones, anticipaciones y proyectos a lo que las determinaciones exteriores autorizan. El hábito funciona luego como un filtro y como un atractor: todo lo que no es conforme con las determinaciones será rechazado (como *impensable*, dice Bourdieu), o convertido y a su vez *integrado* al hábito (es necesario aprender a *amar lo inevitable*, precisa Bourdieu). La fórmula «hacer de la necesidad virtud» describe con toda precisión ese doble proceso de integración, y este autor subraya el carácter pasional de esa operación: «amar lo inevitable» *remite al mismo tiempo a la denegación modal* (lo inevitable) *y a su resorte pasional* (amar). Esto equivale a negar y sobrepasar la incompatibilidad entre el proyecto y las determinaciones contradictorias por un acto de pura adhesión pasional que permite «continuar el curso», continuar cuando menos.

Como para Spinoza, se trata de «perseverar en el ser» y de reemplazar el destino por un proyecto, gracias a *la inmersión del punto de vista en el curso de acción*. De ese punto de vista inmerso en todo instante en el curso de acción, lo que de la necesidad ha sido ya reducido e integrado constituye el hábito, y lo que queda por reducir y por integrar constituye eso «inevitable» que hay que aprender a amar.

Sea la solución de Spinoza o la de Bourdieu, ambas actúan de la misma manera: una *integración* de la necesidad en el dominio de la contingencia. La *integración* resuelve el corte y la confrontación entre los dos dominios modales de manera radical, suprimiendo el dominio de la necesidad y proponiendo una fórmula mixta donde el libre curso de la contingencia está sostenido por una necesidad interna e inmanente.

Un islote de libertad y de proyecto: la escapatoria calvinista

En comparación con las estrategias anteriores, se comprende ahora que la solución calvinista no procede por *integración*, sino por *englobamiento*.

Organiza sistemáticamente un modo de existencia semiótica *englobada*, que se diferencia principalmente del modo de existencia englobante por un régimen de creencia específico: en el interior de un espacio de necesidades consolidado e intangible, una frontera de englobamiento delimita *un espacio disjunto y propio de la contingencia*, en el que se desarrollan el esfuerzo y la competición, y en el que hay que creer para participar. En esa relación de englobamiento, la *dependencia* está igualmente fortalecida, puesto que hasta el sentido de la agitación humana más o menos febril y aleatoria es dado por la gracia divina; es incluso el signo de esa gracia. La relación de englobamiento se caracteriza, pues, principalmente, por la coexistencia, sin mezcla, de dos tipos de modalidades, y por la disimetría; no hay ningún efecto de retorno de la acción contingente sobre las determinaciones inscritas en el espacio englobante.

Desde el punto de vista individual, aquí el *destino* y el *proyecto* cohabitan, uno englobante, el otro englobado. El primero es enteramente legible a partir del final, pero desde el punto de vista del espacio trascendente; en cambio, el segundo se desarrolla en el espacio contingente *porque el punto de llegada del destino es desconocido*, y solo es conocible el «signo» actual conducido por el proyecto en curso.

La solución calvinista está lejos de «hacer de la necesidad virtud», ya que la virtud se construye aquí en la ignorancia de la necesidad, gracias al corte radical que impone entre los dos universos modales, y supone que es justo adoptar la topología de la frontera para dar lugar a una *inclusión*: un subespacio incluido y estanco para acoger los signos de la gracia y de la libertad competitivas, y el curso de un proyecto responsable. Los dos dominios son preservados, especialmente por la disimetría de las relaciones que se establecen entre ellos. La *inclusión* suprime la distinción entre los dos dominios (el uno está en el otro) sin borrar su frontera (siguen siendo estancos).

Golpes de fuerza y malas excusas: el bricolaje sartriano de las necesidades

Sartre no acepta ninguna relación entre los dos dominios modales, y a partir de esa posición radical, juzga y condena las soluciones de compromiso. Una vez que «hemos caído» en la existencia, nos hallamos completamente hundidos en la contingencia, y toda relación establecida con un pretendido espacio de necesidad es un error de mala fe, una ilusión provisional y condenada:

Unos ocultarán, por espíritu de seriedad o por excusas deterministas, su libertad total a quienes yo calificaría de «flojos»; otros tratarán de mostrar que su existencia era necesaria, siendo así que es la contingencia misma, a los que calificaría de indecentes. (Sartre, 1996, pp. 68-71)

Los «indecentes» son aquellos que se consideran «necesarios» y rehúsan su contingencia, mientras que los «flojos» son los que visten su contingencia recurriendo a necesidades exteriores. En ambos casos, si aceptamos ahora razonar en términos topológicos, la denegación desplaza la frontera entre los dos universos modales. En el ejemplo de las competiciones universitarias, encontraremos universidades que se consideran especialmente *necesarias* (los «indecentes», según Sartre) y que, por consiguiente, con competición o sin competición, es decir, fuera de competición, no podrían imaginar el hecho de no ganar en todos los casos más que como un escándalo mayor; así como otras (los «flojos», según Sartre) no se consideran jamás directamente responsables de sus fracasos y les imputan a las determinaciones exteriores ponerles obstáculos.

Esas dos estrategias de mala fe pueden ser confrontadas con las precedentes. El «indecente» no reconoce que ha caído en una existencia contingente; admite a lo más que, en el espacio de la necesidad, en el que él se ha instalado, algunas trazas de contingencia pueden dar ocasión a hacer valer su derecho inalienable. Procede también él a una *integración*, lo mismo que el actor social según Bourdieu, pero a una *integración inversa*: la contingencia viene a enturbiar, dado el caso, la pureza de la necesidad. Portador de un destino intangible, no puede considerar las manifestaciones del azar y de la contingencia sino puestas al servicio de su propio destino y de su legitimidad.

En cambio, el «flojo» reconoce de buen grado que ha caído en la contingencia existencial, acepta que tiene que asumir un proyecto en toda libertad, pero busca siempre excusas, que extrae del otro espacio modal, el de las determinaciones, el de los obstáculos independientes de su libertad y de su voluntad. Los dos dominios modales coexisten sin mezclarse, el actante está situado en el de la contingencia, y los antiactantes se encuentran en el de la necesidad. Los antiactantes pueden intervenir en el curso de acción del actante, pero no a la inversa. El «flojo» procede también a una *inclusión*, lo mismo que el calvinista, pero a la *inclusión inversa* de un islote de necesidad en un entorno contingente, un islote que va a obstaculizar, al menos parcial o provisionalmente, el curso de acción [del proyecto en libertad]. Los

principios de inclusión son siempre los mismos: coexistencia de los dos dominios, estanquidad de las fronteras y disimetría de las relaciones.

El «indecente» redobla la determinación, anula la dependencia, y se hace a sí mismo destino; el «flojo» mantiene una parte de determinaciones y de dependencia, pero una parte solamente, que deja abierta la posibilidad de un proyecto.

PARA TERMINAR: LAS FORMAS DE VIDA DE MALA FE

Las instituciones y los individuos comprometidos en las competiciones ganadoras tienen, finalmente, una opción de «formas de vida» por hacer: una vez excluida la solución sartriana por radical, que no autoriza ninguna acción competitiva, quedan algunas soluciones de «compromiso» posibles:

1. La *denegación calvinista*, que organiza, en un universo totalmente determinado y firmemente encerrado con sus determinaciones, la *inclusión* de un espacio donde puede desarrollarse no directamente la contingencia, sino la *creencia en cierta contingencia*. En el seno de ese espacio incluido, uno puede al menos elegir signos: los signos de la creencia misma, según la cual uno acepta o no participar en la competición. Y, sobre el fondo de esa creencia y de esos signos, uno puede construir proyectos: la creencia contingente y los signos de participación proporcionan en ese caso la *gracia competitiva*.
2. La *inversión spinozista y bourdieusiana del punto de vista sobre el proceso* conduce a la reducción de todos los puntos de vista posibles sobre la acción a un solo punto de vista, el del actor inmerso en el curso de acción. Esa inversión transforma todos los destinos en proyectos, y procede de una doble denegación: la reducción y la integración de todas las necesidades exteriores en una sola *necesidad immanente* («la perseverancia en el ser»). El simple hecho de participar en la acción competitiva manifiesta esa tensión en favor de la perseverancia, y proporciona entonces el *signo de la perseverancia competitiva*.
3. El *compromiso de los «flojos»*, que actúan en la contingencia, pero que convocan con gusto partes de determinación y de dependencia a modo de justificación, reafirma la disociación entre los dos dominios modales, pero incluye uno en otro. El principio de disimetría, entonces, es explotable por una retórica de mala

fe, en la cual las determinaciones y los obstáculos encontrados harán oficio, según que sean o no franqueados, de *hacer-valer* o de excusa. La inclusión de algunas determinaciones y de obstáculos es, entonces, un *hacer-valer ético*, y desde el momento en que el actante participa en la acción competitiva, endosa en ese *hacer-valer* las suertes y las dificultades: la participación en la competición se convierte así en una manifestación de la capacidad de resistir mal que bien a esas determinaciones y a esos obstáculos, y proporciona el signo de *mérito competitivo*.

4. El *golpe de fuerza de los «indecentes»*, que actúan solo en nombre de una necesidad de la que se apropian y con la cual se identifican, consiste, como hemos visto, en admitir y en integrar igualmente una parte de contingencia, entremezclada con ese destino inalienable. El «indecente» absoluto no participaría en ninguna competición, puesto que no reconoce ninguna contingencia, mientras que el que acepta participar en una competición entiende que es preciso afrontar esa parte de contingencia para reducirla y reafirmar su destino necesario, recibiendo a cambio un signo de reconocimiento suplementario. En ese caso, la competición es el medio de manifestar esa necesidad como algo debido, y le proporciona, además, el signo del *reconocimiento competitivo*.

Estas cuatro estrategias de mala fe inducen cada una a una inflexión coherente en el conjunto de caracteres semióticos de la acción, desde la forma misma del proceso hasta los valores a los que apunta, y determinan también globalmente cada una de las formas de vida. *Gracia, perseverancia, mérito y reconocimiento* son definidos por configuraciones que asocian estrategias modales y topológicas, articulaciones prácticas de los procesos y variaciones de puntos de vista. Esas cuatro formas de vida reúnen todos los ingredientes necesarios para suscitar efectos pasionales, por poco que esos «ingredientes» sean sensibilizados y afecten a cuerpos actantes. Esos efectos pasionales son el resorte mismo (y la motivación) de cada una de las cuatro estrategias; en otros términos, las pasiones de la mala fe manifiestan una racionalidad práctica por la cual los individuos se apropian de un sistema de valores colectivos y eligen una estrategia de perseverancia.

Las cuatro formas de vida analizadas son, en efecto, compromisos que le permiten a cada cual encontrar su propio camino en un mundo globalmente regido, de un lado, por determinaciones particularmente persistentes (en el dominio de la necesidad), y de otro lado, por un prin-

cipio polémico generalizado, la «competición» por la supervivencia (en el dominio de la contingencia).

La *gracia* solo puede ser manifestada, de mala fe, por la *inclusión* de un subdominio de contingencia y de libertad, incorporado al seno de la necesidad. Esta inclusión prepara un punto de vista a partir del cual se puede concebir un proyecto de vida, y abre la posibilidad de una competición con desafíos puramente simbólicos.

La *perseverancia* presupone la reducción de todas las necesidades a una sola y su *integración* en el curso de un proyecto, autorizando así un solo punto de vista, en inmersión, e invertido con relación al punto de vista de la *predestinación*. En este caso, la competición es una manifestación de la perseverancia, y hace posible la prosecución de la acción.

El *mérito* [de los «flojos»] solo aparece, en el dominio de la contingencia, cuando una parte de las determinaciones necesarias interfiere con la libertad del proyecto, y cuando ellas son revocadas por la inclusión en el mismo nivel que el proyecto para perturbarlo y valorizar de esa manera el esfuerzo competitivo realizado.

El *reconocimiento*, finalmente, es una deuda, un signo que debe ser «atribuido» a aquel que se arroga el derecho, en nombre de una pretendida necesidad de la posición reivindicada por el actor. Y, en ese caso, la contingencia es la misma que se ha integrado como adyuvante de esa conquista.

La diversidad de operaciones no es más que aparente, y resulta de la complejidad de las manifestaciones aspectuales, modales y pasionales. Pero, si se considera que las denegaciones profundas e inmanentes, como las operaciones topológicas, se imponen a las relaciones entre los dos dominios modales, veremos que esas operaciones, en búsqueda de un compromiso, apuntan a dar lugar (i) a la contingencia en el dominio de la necesidad, (ii) o a la necesidad en el dominio de la contingencia. Tanto en un caso como en el otro, habrá que escoger entre una *integración* plena y entera, y una simple *inclusión* marginal. La *integración* anula la diversidad de las necesidades o de las contingencias, y las reduce a un principio regulador del dominio escogido como «blanco». La *inclusión*, en cambio, no se apropia más que de una parte de las necesidades o de las contingencias, y hace de ellas un *elemento potencialmente perturbador* en el dominio elegido como «blanco».

La combinatoria se diseña así: (i) *integración* o *inclusión* de una parte de contingencia en el dominio de la necesidad, e (ii) *integración* o *inclusión* de una parte de la necesidad en el dominio de la contingencia. En consecuencia, la resolución de las tensiones entre las dos dimensiones

modales (la necesidad y la contingencia) se basa solamente en dos operaciones que dan lugar a cuatro posibilidades: (1) la *contingencia* puede ser (1a) solamente *incluida* en el universo de la necesidad como escapatoria provisional, y proporciona entonces los *signos de la gracia*; (1b) o puede ser *integrada* como adyuvante regulador, en beneficio del *reconocimiento*; asimismo, (2) la *necesidad* puede ser (2a) solamente *incluida* como perturbación del proyecto, y produce entonces el efecto del *mérito*; (2b) o puede ser *integrada* como regulación del curso de acción en el seno del dominio de la contingencia, y produce entonces el efecto de *perseverancia*. Resumiendo en un cuadro:

	NECESIDAD \supset <i>contingencia</i>	CONTINGENCIA \supset <i>necesidad</i>
Inclusión	Gracia competitiva	Mérito competitivo
Integración	Reconocimiento competitivo	Perseverancia competitiva

La cuestión planteada al comienzo sobre el reparto de los roles semióticos entre lo individual y lo colectivo encuentra aquí una respuesta en dos tiempos. Por el lado de lo *colectivo*, aparecen las *formas de vida* y las estructuras modales y actanciales que las fundamentan. Por el lado de lo individual, los resortes pasionales permiten que cada cual participe en esas formas de vida, y la generalización de esas *manifestaciones* pasionales suscita un efecto pasional colectivo, pero que solo sería una metáfora sin esas participaciones individuales.

La respuesta a esta cuestión inicial diseña un nuevo reparto de los roles semióticos. Al actante colectivo corresponden las formas de vida. Al actante individual, las pasiones. Las formas de vida pueden ser suscitadas, ciertamente, por individuos, y son también asumidas por actores individuales, pero no pueden dejar de referirse al actante colectivo y, como mínimo, a un espectador que lo represente, espectador apto para apreciar el respeto de la norma o su transgresión, y para reaccionar a las confrontaciones entre formas de vida. Las pasiones pueden, a la inversa, ofrecerse como colectivas, pero no pueden ser «sentidas» por el actante colectivo, pues la pasión colectiva solo es el efecto holístico de una manifestación plural coherente. *Las formas de vida son portadas por los actantes colectivos, y los efectos pasionales, experimentados por los actantes individuales.* El vínculo entre las dos dimensiones está asegurado por la dimensión ética que les es común, y que implica a su vez los sistemas de valores de los que ambos participan.

Este estudio aporta una última enseñanza: la dialéctica de las inclusiones y de las integraciones entre necesidad y contingencia es una descripción más precisa de un proceso que ya hemos identificado: la gestión de los posibles a lo largo del curso de vida. Gestionando la abertura y el cierre de los posibles, su proliferación o su reducción, la vida continúa, ciertamente, pero la descripción más precisa de esta gestión de los espacios modales muestra que se puede entender la *perseverancia* en dos sentidos:

1. Un sentido genérico, el que habíamos adoptado hasta ahora, y que no remite más que a «sostener» o «mantener» el curso de vida. Es la perseverancia como condición del vivir, es la simple experiencia de la persistencia existencial.
2. Un sentido específico, y propio de la ética de Spinoza y de Bourdieu, para quienes la «perseverancia en el ser» es una determinación que conlleva todas las demás, que convierte y absorbe todas las necesidades, y que invierte los destinos en proyectos. Es la perseverancia como ética general del vivir.

Gracia, perseverancia, mérito, reconocimiento (competitivos): estos dispositivos de mala fe regulan globalmente a la vez el sentido y el curso de la acción, el tipo de valores que la guían, la ética de la cual se reclama, y las gratificaciones que tienen en la mira. Pero, sobre todo, y para terminar, cada uno de ellos explota un perfil tensivo típico del curso de acción, cuyo principio es directamente deducible de la estructura específica de cada una de las denegaciones modales.

El curso de acción regido por la *gracia competitiva* (inclusión de una parte de contingencia en el espacio de la necesidad) permite un proyecto del *por-venir* [*advenir*] a pesar de la determinación de un destino dominante. El regido por la *perseverancia competitiva* (integración de la necesidad en el curso contingente) le permite al proyecto *devenir* [*devenir*], convirtiendo el destino en virtud. El curso de acción regido por el *mérito competitivo* (inclusión de una parte de necesidad en el espacio de contingencia) le permite al proyecto *llegar a* [*parvenir*], a pesar de los obstáculos que se le opongan. En fin, el regido por el *reconocimiento competitivo* (integración de la contingencia en el espacio de la necesidad) le permite al proyecto *sobrevenir* [*survenir*] en el seno de un destino reafirmado.

Sub-yacentes a esas cuatro formas de vida de mala fe, y a esos cuatro tipos de estrategias competitivas, vemos que se diseñan los términos de una tipología más general, la de los *tipos de perseverancia* en una perspectiva ética. Esos predicados subyacentes expresan los perfiles de evolución global de los procesos: *advenir*, *devenir*, *parvenir*, *survenir*. Dichos perfiles describen, de hecho, la manera como los dos recorridos, el de la perseverancia y el de la contraperseverancia, interactúan, y la manera como el primero se impone sobre el segundo. La perseverancia, como condición del vivir, se desarrolla en varios grandes esquemas sintagmáticos, que solicitan el principio de perseverancia y demandan cada uno, como mínimo, respuestas pasionales y éticas. Pasiones y éticas en respuesta a lo que *adviene*, a lo que *deviene*, a lo que *llega a*, a lo que *sobreviene*.

El cuadro anterior puede ahora ser completado así*:

	NECESIDAD \supset <i>contingencia</i>	CONTINGENCIA \supset <i>necesidad</i>
Inclusión	Gracia competitiva <i>ADVENIR</i> [Ocurrir]	Mérito competitivo <i>PARVENIR</i> [Llegar a]
Integración	Reconocimiento competitivo <i>SURVENIR</i> [Sobrevenir]	Perseverancia competitiva <i>DEVENIR</i> [Convertirse en]

Esta tipología se basa en el análisis de diversas estrategias utilizadas para hacer compatible lo que parece que no puede serlo, para articular de manera aparentemente coherente posiciones modales que

* Los verbos utilizados expresan matices muy sutiles del mismo proceso; más o menos así:
Advenir: tener lugar, «ocurrir».
Parvenir: llegar a destino, «llegar a».
Devenir: pasar de un estado a otro, «convertirse en».
Survenir: llegar de improviso, inesperadamente, súbitamente, «sobrevenir» [NdT].

se contradicen. En suma, tratan, más generalmente, de los modos de confrontación entre regímenes de creencia y entre formas de vida (c.f. *supra*, la introducción a esta segunda parte). Podemos ahora considerar (prudentemente y a título de hipótesis) la generalización de esos cuatro modos sintagmáticos y tensivos: *advenir*, *parvenir*, *devenir*, *survenir*, para dar cuenta de las formas de vida en confrontación, y del resultado de sus interacciones.

El *sobrevenir* se desarrolla en irrupción espectacular o en emergencia destellante. El *parvenir* [llegar a] es el esfuerzo por el que son superadas las diferencias y contradicciones, internalizadas y negadas. El *devenir* [convertirse en] resulta de la búsqueda constante de compromisos, de equilibrios durables y de concesiones «constructivas». El *advenir* [ocurrir], en fin, es la forma general que toman las formas de vida dominantes y que se imponen en detrimento de la diversidad de todas las demás.

Capítulo III

Transparencias: creencias y concesiones

UNA CONFIGURACIÓN TRANSVERSA

La transparencia es ante todo una propiedad del mundo físico, tratada por una de las subdisciplinas de la física: la óptica. Esa propiedad física, sobre la cual volveremos, se refiere a la interacción de la luz con la estructura de la materia. Habría cierto artificio, si no es que alguna provocación, en el hecho de ver ahí un «modo de existencia» de los sistemas físicos. Pero la cuestión se plantea de otra manera si integramos esos sistemas físicos en el campo perceptivo de un ser viviente cualquiera, y más específicamente de un ser humano.

Porque obtenemos entonces una modalidad particular de la relación de esos seres vivientes con su entorno, que participa de sus prácticas de interacción con otros elementos del mundo natural: el oso caza al salmón en el agua transparente; el cocodrilo se disimula en el agua opaca; el hombre inquieto vigila sus accesos a través de los cristales de una ventana; el celoso acecha el regreso de su esposa a través del vidrio de una puerta en *La jalousie* de Robbe-Grillet. A ese respecto, la transparencia puede insertarse en los modos de existencia de los vivientes como uno de los motivos recurrentes de las figuras del adyuvante o del oponente, de acuerdo con los objetivos y con las prácticas en las que intervienen. Y, desde el punto de vista de los seres humanos, la transparencia participa en los efectos veridictorios y pasionales de sus relaciones con los otros hombres y con el mundo natural. Paso a paso, franqueamos así el umbral que media entre las leyes de la existencia física en la naturaleza y las formas de la existencia semiótica, principalmente porque, al determinar (facilitando

o comprometiendo) interacciones con el mundo exterior y con sus actores, *la transparencia participa en la socialización del entorno y en la semiotización del mundo natural*.

La construcción de una configuración semiótica de la transparencia, comprendida en su dimensión física, no asume el riesgo de una extensión metafórica incongruente, puesto que la situación que está en cuestión, en su organización material misma, determina las condiciones de una experiencia significativa, implicada en las prácticas y en los modos de existencia más generales, que son susceptibles de una aproximación semiótica. Pero, con esos motivos adyuvantes u oponentes, nos hallamos aún muy lejos de las formas de vida.

Demos un paso más. La mayor parte de nuestras actividades cotidianas, así como la esfera pública, están hoy en día sometidas a la exigencia de transparencia. La democracia contemporánea reivindica la transparencia; los medios la exigen o la imponen; las tecnologías de la información y de la comunicación se prestan para eso. La transparencia no es, sin embargo, el mejor descriptor de la vida social pública o privada, que se caracteriza más bien por una complejidad y por un entrelazamiento de determinaciones, de zonas de sombra y de «cajas negras» que difícilmente se prestan a esa exigencia. La transparencia es, pues, ante todo, un problema planteado por la vida en colectividad, antes de ser una solución.

El riesgo de la extensión metafórica no está, pues, aún descartado. ¿En nombre de qué la transparencia social estaría ligada con la transparencia en la experiencia de nuestras interacciones con el mundo natural? Eso es justamente lo que la aproximación semiótica al problema permitirá mostrar: existe una semiosis específica de la transparencia. Descubriremos la permanencia y la transversalidad de un dispositivo semiótico «nómada», que configura el conjunto de las situaciones de transparencia y de opacidad, y que, en el curso de ese nomadismo, cambia poco a poco de estatuto, desde el simple motivo actancial y modal que participa en la socialización del entorno hasta la forma de vida que se impone a nuestras conductas sociales y al funcionamiento de nuestras instituciones.

Un topos en el corazón de una forma de vida

En sociedad, la transparencia es exigida, justamente, por la opacidad natural del orden de las cosas; es un blanco por alcanzar, un horizonte deseable, o una exigencia pública. A ese respecto, la transparencia

funciona como gran número de esos *topoi* axiológicos que sirven de rejilla de interpretación en la vida cotidiana: *es mejor ser transparente que opaco*, y nadie soñaría, a no ser por provocación, con reivindicar el derecho a la opacidad. Se puede, a lo más, imaginar que, en nombre de la defensa de la esfera privada, o de cierta forma de pensar y de actuar, individuos y grupos pudieran resistirse a la exigencia de transparencia, pero reivindicarían, en ese caso, la no-transparencia, y no la opacidad.

Tenemos que ver, pues, con una categoría de pensamiento que es de entrada disimétrica: estados de cosas opacos o incomprensibles son conminados a convertirse en legibles, comprensibles y transparentes. La transparencia social es el relato de una transformación conducida por un presupuesto axiológico que se impone sin discusión. ¿Sin discusión? Es justamente el rol de la semiótica someter a discusión eso que parece obvio.

Este estudio propone, pues, una construcción semiótica de la transparencia. No pretende construir el semema en la lengua o en los textos, sino más bien establecer el *esquema semiótico*, tal como se perfila a través del conjunto de concepciones, de situaciones, de prácticas y de estrategias que reclaman la transparencia. Se trata, en suma, de convertir una noción polisémica e indecisa en una *configuración semiótica*. Y solamente entonces la configuración que obtendremos tendrá vocación de jugar el rol de una forma de vida en la sociedad contemporánea.

Sin embargo, desde el punto de vista del método, hay muy poca diferencia con la construcción de un semema, a pesar de la diferencia de nivel de pertinencia: un examen detallado de los diferentes contextos prácticos y estratégicos, un cruzamiento y una superposición de usos, para obtener al final un «núcleo» semiótico general y las «variedades» de sus realizaciones particulares. De la misma manera que para la construcción del semema, nos atendremos ya sea al sentido «propio» o al sentido «figurado», al tratar de la transparencia visual o de la transparencia democrática, puesto que se supone que todas las realizaciones concretas y particulares participan igualmente del «núcleo» semiótico y de sus «variedades».

Pero el estatuto teórico del resultado logrado no es evidentemente de la misma naturaleza que la del semema. Para este último, en efecto, la construcción semántica solo debe permitir prever las isotopías textuales en las que puede participar. Mientras que el esquema semiótico de la transparencia debe permitir prever, de una parte, cuáles son los escenarios prácticos susceptibles de manifestarlo y, de otra parte, qué *forma de vida* propone.

Así pues, la transparencia es una configuración de la que pueden participar numerosas temáticas prácticas y estratégicas, o sea, semióticas-objetos de estatuto enteramente diferente. Desde esa perspectiva transversa, adquiere el aire de un «estilo» semiótico que *determina paneles enteros de actividades propias de una sociedad y de una cultura*. El esquema de la transparencia trasciende los universos temáticos y los modos de existencia sociales proporcionándoles una configuración constante, que se reconoce de un universo a otro. De esta manera, se invoca la transparencia en el mundo visible cotidianamente y en las prácticas científicas, en el ejercicio de la democracia y de la administración, pero también en el dominio de las finanzas, de la vida urbana y de los «medios».

Además, como se verá en el curso de este estudio, el esquema de la transparencia está constituido por propiedades figurativas y sensibles, narrativas y modales, pasionales y éticas, todas ellas solidarias unas con otras. Ese conjunto congruente presenta las características de una forma de vida, en el sentido en que, cualquiera que sea el dominio social y temático que determine y configure, le proporciona una *orientación axiológica* que se apoya siempre en las mismas elecciones estructurales. Desde esa perspectiva, veremos que los valores de transparencia contribuyen a la *perseverancia*, que hemos propuesto como resorte modal y pasional elemental de toda forma de vida. Y aportan a eso de manera fundamental, puesto que si «perseverar» presupone por definición el encuentro de algún obstáculo, la transparencia tiene como función ayudar a eliminar el obstáculo o a no tomarlo en cuenta.

A lo largo de esta obra, hemos evocado las «macrofamilias» de formas de vida, que proponen tipologías de los modos de identificación en las sociedades humanas, así como las «familias» de formas de vida, que se organizan en modos de existencia en el seno de una sociedad dada. Al comienzo, acabamos de recordar lo que pasa a propósito del micromotivo de la transparencia física, del cual los seres vivientes tienen la experiencia en el curso de la socialización del mundo natural. Y vemos cómo se perfila, en el interior de las formas de existencia de las sociedades occidentales, una forma de vida transversal: la transparencia. La cadena conceptual ofrece en cierto modo una vista panorámica y una posibilidad de recorrido que parte de los sistemas físicos y de las configuraciones naturales y desemboca en organizaciones sociales y en formas culturales. Ese recorrido no es, ciertamente, continuo, y no carece de umbrales críticos y de fronteras epistemológicas, pero puede ser recorrido, puede soportar homologaciones, homotecias y regularidades de naturaleza semiótica.

Un fenómeno de naturaleza concesiva

Una de esas regularidades, decíamos más arriba, es la existencia de un obstáculo en relación con una práctica en curso, así como de una solución que permite superar el obstáculo, y esa observación intuitiva conduce a precisar nuestra hipótesis de trabajo. La transparencia se inscribe específicamente en una isotopía práctica de naturaleza cognitiva, perceptiva, sensible o interpretativa. Presupone en esa isotopía por lo menos un obstáculo, y permite hacer (ver, saber, comprender, etc.), a pesar de dicho obstáculo¹. Diremos, en consecuencia, que la transparencia es una configuración semiótica fundada en una *predicación concesiva*.

Cualquiera que sea la acepción que se escoja, el contenido común y subyacente a toda forma de transparencia es siempre el de la *accesibilidad perceptiva y cognitiva*, cuya fórmula modal es:

/poder y querer percibir (o saber)/ + /no poder no dar a percibir (o a saber)/².

Esta descripción modal, sobre todo las formulaciones negativas de la segunda parte, remite más precisamente, desde un punto de vista fenoménico, a un dispositivo donde una entidad cualquiera, *susceptible de ser un obstáculo* para la percepción o para el conocimiento, *se revela sin embargo no siéndolo*. La hipótesis y la definición *princeps* que guiará este estudio es que la transparencia no es dada en primer lugar como la travesía instantánea de un espacio físico, mental o social. Al contrario, *la transparencia presupone un obstáculo*, que será neutralizado por la negación. Y esas dos operaciones: (1) *el obstáculo es presupuesto*, y (2) *el obstáculo es negado*, constituyen el núcleo conceptual y fenoménico de todas las variedades que vamos a explorar a continuación.

Un obstáculo *potencial* puede ser transformado en no-obstáculo, es decir, en obstáculo *virtualizado*. La transparencia, por su parte, no es un estado, sino un proceso, o por lo menos una propiedad dinámica

1 La alianza temática de la transparencia y del obstáculo alude al título del libro de Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle* (1971). Pero es una alusión solamente, porque este ensayo trata más generalmente de las mediaciones de Rousseau sobre las dificultades de la comunicación humana y las intermitencias dolorosas entre su ser profundo y las apariencias que lo enmascaran o que lo traicionan.

2 El principio de esta formulación modal se presenta en *Les espaces subjectifs. Introduction à une sémiotique de l'observateur* (Fontanille, 1986).

que recae sobre *la modalización existencial del obstáculo* (el obstáculo *potencial* está al menos parcialmente *virtualizado*). La sucesión de la presuposición y de la negación, o la de lo *potencial* y la de lo *virtual*, tienen otro nombre en semiótica; se trata de la *concesión*: «aunque no X, no obstante X», o «a pesar de que X, sin embargo no X». *Aunque A está potencialmente disfrazado* por un obstáculo, propiedades y condiciones particulares *permiten, no obstante, percibir o conocer a A*.

Ese punto de partida tiene una consecuencia metodológica inmediata. Para explorar la transparencia, uno no comenzará por preguntarse cómo pasan la información, la energía o la precepción, y según qué grado y con qué efecto. Por el contrario, comenzará por preguntarse de qué naturaleza es el obstáculo, el estorbo, la disimulación o el secreto que la transparencia neutraliza, mal que bien. Plantearemos la hipótesis en otros términos: es más productivo *considerar la transparencia como un accidente de la opacidad*, que lo contrario. Y, desde esa perspectiva, la transparencia total, un mundo enteramente transparente, es una aporía o un impensable para la semiótica, un límite de sentido. Y lo mismo ocurre en el mundo natural físico. Mostraremos también que, para ser semióticamente productiva y pertinente, *la transparencia debe necesariamente ser imperfecta*.

LA TRANSPARENCIA Y LO VISIBLE

El fenómeno físico

En la óptica, el carácter dinámico de esa propiedad aparece inmediatamente en la definición misma de la transparencia. Un material o un objeto son calificados de «transparentes» cuando se dejan atravesar por la luz. Esa propiedad depende de la longitud de onda de la luz y de la organización estructural del material. Así, el vidrio solo es transparente en los límites de lo visible (se ve a través), pero bloquea los rayos ultravioleta (lo cual explica principalmente que uno no pueda broncearse detrás de un vidrio). Más precisamente, *ningún material es totalmente transparente*: absorbe siempre una parte más o menos importante de la luz recibida, en función de la longitud de onda. Cuanto más débil sea la «absorbencia» de un material ante una longitud de onda determinada, más transparente será para esa longitud de onda.

El razonamiento del físico se basa en la misma predicación concesiva que la del semiotista: dado un material susceptible de ser un *obstáculo potencial* para el paso de la luz, se aprecia su transparencia en función de la luz que pasa a través de él, *a pesar de todo*. El físico describe esa

operación utilizando dos conceptos contrarios que corresponden a propiedades mensurables por separado: la *transmitencia* y la *absorbencia*, a partir de las cuales puede «contar» y modelizar la travesía del material por la luz.

En efecto, la absorbencia³ de un material se mide a partir de cuatro valores de energía: la *energía incidente* (aquella que se dirige sobre el material), la *energía absorbida*, la *energía transmitida* y la *energía reflejada*. A partir de la energía incidente, el material funciona como un filtro que selecciona y *retiene* la energía absorbida, y *reenvía* la energía reflexiva; así pues, el material *conserva* la energía absorbida no transmitida, y *restituye* la energía transmitida. La transparencia se caracteriza, al final, por la energía transmitida, que resulta, a su vez, de la diferencia entre la energía incidente, de una parte, y la energía absorbida + la energía reflejada, de otra parte. Para mantener el vínculo con la aproximación fenoménica, diremos que la energía transmitida es la que afecta a los sentidos y hace o deja percibir alguna cosa o no; para eso hay que incluir un observador.

La comprensión física del fenómeno necesita en cierta manera el proceso «concesivo» que hemos puesto como hipótesis de trabajo: el obstáculo revela ser un filtro, cuyos reglajes variables permiten modular el equilibrio entre la observación y la transmisión de la energía. *A pesar de que* sea capaz de absorber la mayor parte de energía, en algunas condiciones solo restituye, *sin embargo*, una cantidad suficiente para que se produzca la percepción. Desde el punto de vista de la estructura predicativa, la relación entre dos actantes (la fuente y el blanco de la energía) es sometida a la acción de un tercero (el actante de control), y ese actante de control regula y opera la selección.

Pero en esa comprensión física misma, el actante de control presenta dos aspectos: (1) las propiedades de la materia atravesada, y (2) las propiedades de la energía que la atraviesa, puesto que la absorbencia y la transmitencia son funciones de la estructura, especialmente cristalina, de la materia, y, a la vez, de la longitud de onda de la luz. Ese actante de control (el obstáculo filtro) no está, pues, ni en la materia, ni en la energía, sino en la interacción y en la tensión entre sus propiedades respectivas.

3 Esta presentación debe mucho al libro *Optique. Fondements et applications* (Pérez, 2004).

Bien entendida, esta descripción fenomenológica, que se superpone a la descripción estrictamente óptica, presupone la inclusión de un observador, y solo el observador es capaz de traducir la medida de la energía en procesos diferenciados: filtrar, retener, reenviar, transmitir y dar a percibir.

El fenómeno semiótico

Para la semiótica de lo visible, el mundo visible tiene lugar por la luz: una intensidad que solicita la percepción, una intensidad modulable que se difunde, se concentra o se localiza en la extensión y en la materia. Los «estados» de la luz⁴ muestran las diferentes consecuencias de esas modulaciones en el plano de la expresión de lo visible: el destello, la iluminación, el cromatismo y los efectos de materia manifiestan las principales categorías de la interacción entre la intensidad luminosa y la extensión en la que se inscribe.

El *destello* concentra la intensidad y la extensión. Puntualiza la luz.

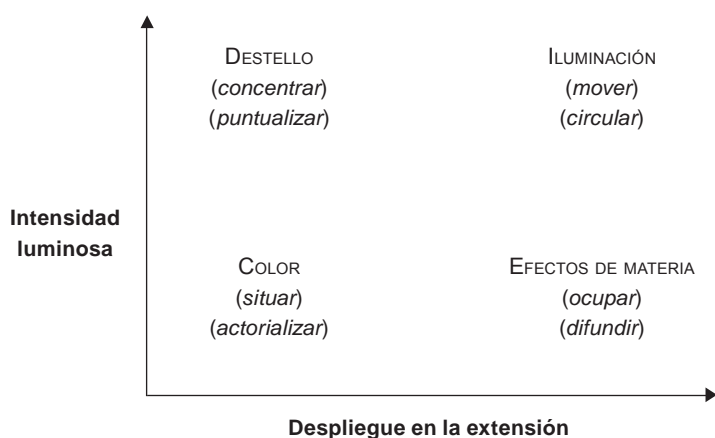
La *iluminación* moviliza y recorre la extensión, e introduce allí posiciones y movimiento entre esas posiciones.

El *cromatismo* transforma la extensión en un conjunto de sitios y de objetos. Fija, sitúa y actorializa la luz, transformándola en colores propios de lugares y de objetos.

La *luz-materia* da a percibir o a aprehender el *actante de control* mismo bajo la forma de obstáculo, de transparencia, de modelo o de textura. Por todas partes donde la luz y la materia se encuentran, la luz nos informa sobre la manera como la materia ocupa la extensión, y, recíprocamente, la materia nos revela cómo la luz es absorbida, reflejada o restituida. En este encuentro, se producen los efectos-materias.

Estos diferentes estados de la luz resultan de tensiones entre variaciones de intensidad y variaciones de extensión. Participan de una misma estructura tensiva como la que aquí se representa.

4 Ver el capítulo primero del libro *Sémiotique du visible. Des mondes de lumière* (Fontanille, 1995).

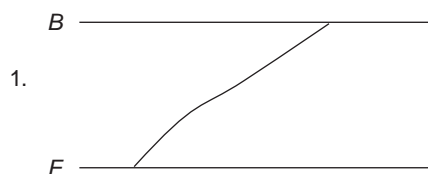


La estructura narrativa

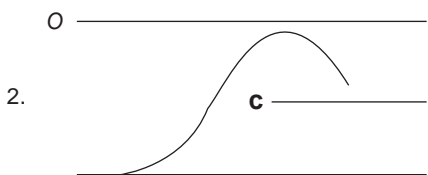
Las interacciones entre la radiación luminosa y los obstáculos materiales, especialmente en torno a los «efectos de materia», constituyen el resorte mismo de la dinámica semiótica, que puede recibir un análisis narrativo elemental, a partir de diferentes tipos de interacción, de equilibrios y de desequilibrios entre la luz y la materia.

Por ejemplo, si se imagina la manera cuya interacción se estabiliza en provecho de la materia, podemos prever desde ahora dos vías principales: o la luz es capturada por una masa indivisa y absorbente, o es detenida por la opacidad de una superficie. Se obtiene, entonces, en el primer caso, un efecto de *espesor* y de profundidad material, y, en el segundo caso, un efecto de *modelado* en superficie, que celebran cada uno a su manera la captura de la irradiación por la materia; en el primer caso, por medio de una estabilización de la masa; en el segundo caso, por medio de una estabilización en superficie. Otro caso: los efectos de materia *transparente* o *translúcida* manifiestan, a la inversa, la travesía de las irradiaciones sin captura por la materia, en grados diferentes.

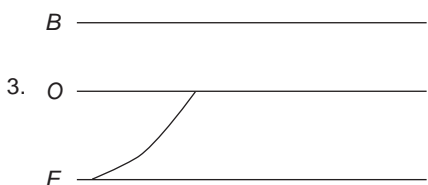
Siguiendo este razonamiento, podemos suponer que los diferentes equilibrios y desequilibrios entre los dos actantes antagonistas, la luz y la materia, producirán las formas visibles de la zona de su conflicto. Necesitamos, pues, construir escenarios de esas interacciones. Las fuentes (*F*), los blancos (*B*) y los obstáculos (*O*) participan de una sintaxis relativamente simple: *F* emite, *B* recibe, *O* deriva, captura o restituye un solo objeto: el rayo luminoso. Las variantes de esa sintaxis son los escenarios buscados:



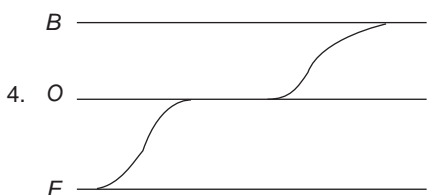
El escenario de base, el de la *iluminación* propiamente dicha, se basa en el gráfico de la izquierda, donde se puede ver que la fuente *F* emite un objeto capturado por el blanco *B*.



El reflejo solo difiere por la conversión del blanco en control: convertido en obstáculo, el blanco remite la luz hacia uno o varios blancos.



Cuando el obstáculo es *opaco*, el blanco desaparece de la vista. El obstáculo mismo puede ser visible si no ocupa todo el campo.



El obstáculo absorbente (las pantallas translúcidas, y también las materias difusoras) representa un caso intermedio donde la irradiación no es capturada por el control, sino solo retenida y restituida, de manera que la fuente no es ya directamente identificable, en la medida en que la irradiación parece emanar de la materia o de la superficie del obstáculo mismo.

El obstáculo absorbente (las pantallas translúcidas, y también las materias difusoras) representa un caso intermedio donde la irradiación no es capturada por el control, sino solo retenida y restituida, de manera que la fuente no es ya directamente identificable, en la medida en que la irradiación parece emanar de la materia o de la superficie del obstáculo.

En el dominio de lo visible, la cuestión de la transparencia puede recibir de manera constante, en todas las situaciones fenoménicas, una definición narrativa y modal, que se apoya en lo siguiente:

- Un antagonismo e interacciones entre dos actantes principales (luz y materia).
- Variedades de la interacción que traducen equilibrios y desequilibrios entre las propiedades de cada uno de ellos.

- Y, para especificar el caso de la transparencia, un predicado concesivo que expresa el cambio de rol dentro de la situación de antagonismo: el obstáculo se pone a «colaborar» y restituye la luz.

La transparencia fenoménica propia de lo visible obedece *grosso modo* a las mismas reglas que la transparencia física, tal como ha sido descrita por el discurso científico de la óptica, y es conforme con la hipótesis general. En este estadio del estudio de la transparencia, sería arriesgado hablar de forma de vida; sin embargo, las propiedades esenciales son ya reconocidas: una fuerte coherencia entre una experiencia sensible y propiedades figurativas, por un lado, y una estructura narrativa y modal constante, por el otro, que proporciona el núcleo de un relato elemental. Sin contar evidentemente con el hecho de que incluso esta transparencia permite continuar y perseverar en una práctica o en una estrategia visual y/o interpretativa, entre materia y luz.

La enunciación visual, la exploración y la transparencia imperfecta

La hipótesis que habíamos diseñado puede ser precisada ahora. La predicación concesiva abre la vía para una imperfección: una energía es detenida o debilitada, pero no por completo. Un obstáculo se opone, pero no del todo; una porción del mundo es visible, pero imperfectamente. Esa imperfección es el resorte fundador de una dinámica narrativa, y la transparencia solo puede ser comprendida, entonces, bajo la forma de una producción semiótica, de una estructura narrativa elemental.

En el orden de lo visible, hemos mostrado ya (Fontanille, 2013) por qué, *en un paisaje*, considerado como un conjunto signifiante seleccionado de entre el mundo natural, la atmósfera actúa sin ser vista, proyectando una imperfección sobre esa porción del mundo visible: desatura, diluye los colores, disminuye los contrastes de formas y de texturas, y lo hace tanto más cuanto más tratamos de ver en profundidad. En el horizonte, la transparencia se degrada, y la mayor parte de los rasgos de contraste de lo visible son neutralizados.

La descripción plástica del paisaje no invoca, por lo general, el rol de la atmósfera. Se contenta con anotar que el efecto de profundidad, como propiedad de una porción de espacio natural, es producido en el plano de la expresión por grados de desaturación o de debilitamiento progresivos de todos los contrastes visuales. Sin embargo, esa descripción plástica presupone, sin explicarlo, que un paisaje es un objeto de análisis de naturaleza semiótica, o, en breve, una semiótica-objeto. Y ni siquiera con eso basta para explicar la conversión de una porción de espacio

natural en un «paisaje», es decir, para la formación de una semiosis visual, hay que precisar que ha de estar sometida a un punto de vista particular.

Porque el punto de vista en cuestión no puede operar sin el efecto de profundidad, que es su correlato objetual en lo visual. Y ese efecto de profundidad solo se debe a la degradación progresiva de la transparencia en el eje del punto de vista. Por consiguiente, para explicar cómo una porción de espacio natural insignificante se convierte en un paisaje y en objeto semiótico, es necesario solicitar el conjunto del dispositivo: un punto de vista subjetal (un observador) + una distancia en profundidad + una imperfección visual (la degradación de la transparencia). A este dispositivo le falta aún el agente de la transformación semiótica: la atmósfera cuyo espesor invisible hace obstáculo, aunque deja ver, no obstante, el paisaje.

La explicación de esta invención semiótica del paisaje es *la transparencia imperfecta de la atmósfera*. Sin atmósfera, no hay expresión visual de la profundidad y del horizonte, no hay paisaje, no hay transformación del mundo natural en objeto semiótico. El punto de vista en el que se apoyan la enunciación visual y la transparencia imperfecta de la profundidad implica un *tercio actante*, el de control, y ese es la atmósfera. La atmósfera regula, en efecto, el proceso de exploración visual, y manifiesta las fases en profundidad gracias a los diferentes grados de imperfección y de degradación de la transparencia.

La hipótesis de trabajo puede ser formulada de la manera siguiente: en razón de su imperfección constitutiva, la transparencia es un relato en potencia, que demanda ser enunciado. Y eso porque la transparencia da lugar a producciones semióticas tales como imágenes, paisajes y textos.

LA TRANSPARENCIA PRÁCTICA Y ESTRATÉGICA

La transparencia cognitiva

Transparencia de las estrategias cognitivas individuales

En el dominio de la inteligencia artificial, la representación de los conocimientos y la representación del razonamiento presuponen *una transparencia del pensamiento de otro*. En efecto, el análisis, en la posición de reconstituir un razonamiento para modelizarlo, debe postular un acceso puramente imaginario al razonamiento de otro, cualesquiera que sean el número y la complejidad de las experiencias, pruebas y

observaciones previas. En otros términos, debe darse y proponer *un régimen de creencia específico*, según el cual, por introspección, estaría en capacidad de encontrar y de reconstituir las estrategias cognitivas de otro. Esta postulación ha sido objeto de numerosos comentarios, que pertenecen principalmente a la teoría de la mente.

La filosofía de la mente, en general, se interesa por el estatuto ontológico de los fenómenos mentales. No se interesa, como la psicología cognitiva, por los fenómenos mentales de organismos reales. No procede directamente por observación empírica, sino por medio de conceptos mentales y de reconstrucciones, y esa manera de proceder encuentra una dificultad fundamental: por un lado, el filósofo piensa poder acceder a ellos «desde el interior» fundándose en el conocimiento inmediato (y en la conciencia) que tiene de sus propios estados mentales; de otro lado, los atribuye a otro cualquiera, apoyándose en la observación de su comportamiento exterior, lingüístico o más generalmente semiótico, sin poder jamás acceder directamente, y de la misma manera que a los suyos propios, a los estados de otro.

La teoría de la mente (Miermont, 1996) ha convertido este problema en el centro de su problemática: ¿cómo atribuirse a sí mismo y a otro en condiciones, si no idénticas, por lo menos comparables y aceptables, estados mentales (pensamientos, emociones, razonamientos, creencias)?

La hipótesis de la empatía (Vischer, 2009), que fundaría una imitación automática de comportamientos y reacciones de otro, no funciona bien más que en el caso en que los estados mentales del otro sean accesibles a través de manifestaciones observables. Es el caso, principalmente, de las emociones y de todos los estados que suscitan modificaciones somáticas, pero no para los razonamientos ni para los conocimientos. La identificación más reciente de las *neuronas espejo* va en el mismo sentido (Berthoz y Jorland, 2004)⁵: la imagería funcional del cerebro permite mostrar, en efecto, que la percepción de una acción entrena en el cerebro una representación similar a aquella que hubiera existido si el cerebro hubiese funcionado para conducir la acción él mismo. Esas explicaciones parten todas del principio según el cual la percepción de la manifestación de un estado mental en otro activa, al mismo tiempo, el proceso de producción de ese mismo estado en aquel que lo percibe. Pero aún hace falta que haya algo que percibir.

5 El funcionamiento de las neuronas espejo ha sido puesto en evidencia por Giacomo Rizzolatti y su equipo de Palermo, a comienzos de los años 1980.

Para la reconstrucción de los estados mentales cognitivos y argumentativos, el problema sigue entero. La dificultad consiste en explicar cómo los mismos conceptos mentales y, por tanto, los mismos fenómenos reales, pueden ser encarados a través de dos perspectivas diferentes y aparentemente inconmensurables: una como resultado de la «mira» interna de una persona subjetiva, y la otra, de una «captación» externa por una no-persona. La dificultad no puede reducirse a una proyección y a una equivalencia entre una «mira» embragada y una «captación» desembragada, porque la equivalencia entre la «mira» interna y la «captación» externa solo se apoya en una creencia.

Cualesquiera que sean las soluciones teóricas y filosóficas adoptadas, y son muy numerosas, la reconstrucción de los fenómenos mentales desemboca en una *descripción*, y hasta en una *narración* (los filósofos de la mente manipulan gran número de pequeñas historias ficticias e hipotéticas), es decir, en un *texto*. Y el texto opera la conciliación jugando con operaciones de embrague y desembrague entre la enunciación y el enunciado, y de todas las sutiles maniobras de la identificación, de la distancia y de la modalización enunciativa.

Igualmente, es al texto del especialista de la cognición humana al que se le encarga, gracias a las reglas y convenciones del género, conducir el régimen de creencia que ha de admitir la superposición entre introspección y extrospección. Pues es claro que ese dispositivo: *hipótesis, desarrollo ficcional y juegos de embragues y desembragues*, implica un régimen de creencia muy específico, una disposición interior a asumir provisionalmente una conciliación imposible, a adherirse al desarrollo ficcional de una hipótesis y a recibir el resultado como prueba.

Para realizar, por ejemplo, un sistema-experto es necesario hacer «como si» se hubiera tenido acceso a las estrategias cognitivas complejas y a los procesos de decisión del experto modalizado. Incluso en condiciones técnicas muy sofisticadas, esas estrategias cognitivas siguen inaccesibles en cuanto tales, y se puede, a lo más, probar su existencia y sus resultados, u observar y visualizar las trazas de activación cerebral, pero sin llegar a conocer su naturaleza y su contenido.

La plausibilidad de esa reconstitución-trasposición de las estrategias cognitivas, una vez admitido el régimen de creencia propuesto, está basada principalmente en las propiedades mismas de la *reformulación textual* que se propone. En circunstancias idénticas, esas estrategias cognitivas deben ser reproducibles y desembocar en el mismo resultado, y, además, deben obedecer a una coherencia interna que las haga, justamente, reproducibles. De hecho, dos propiedades del «texto»

interpretativo mismo, su *valor referencial* y su *fuerza isotópica*, satisfacen esa condición y fundamentan el régimen de creencia buscado.

La transparencia es, entonces, desplazada de un hipotético acceso a lo inaccesible, hacia las propiedades de referencia y de coherencia de una manifestación semiótica (el texto interpretativo) que reformula y traspone el fenómeno inaccesible. En ese caso, y desde ese punto de vista, el resultado parece muy próximo a la posición epistemológica que se halla en el corazón de la práctica semiótica: la significación [de una práctica] es inaccesible en cuanto tal, y solo se puede captar en su reformulación o en su traducción; y las propiedades de la reformulación (coherencia, interdefinición del metalenguaje, reproductibilidad del análisis) le confieren una parte importante de su valor de adecuación científica.

El parentesco estructural entre la transparencia cognitiva, requerida por las investigaciones sobre la cognición humana, de una parte, y el modo de existencia fundamental de la significación para la epistemología semiótica, de otra parte, muestra sencillamente que tenemos que ver ahí con una forma de vida altamente estructurante para las ciencias de la mente y del sentido. Una forma de vida que será solicitada cada vez que un ser sensible se esfuerce en construir el sentido de un objeto inaccesible, enmascarado o ausente.

Transparencia de las estrategias cognitivas colectivas

La gestión de los conocimientos en una empresa o en una organización cualquiera tiene, asimismo, como condición previa la posibilidad de acceder a las maneras de conocer y de gestionar el saber de los actores de la institución. Pero entonces se pasa de la transparencia de un otro individual a la de los conocimientos producidos y manipulados colectivamente por un grupo o por una institución. La transparencia no tiene ahora el mismo sentido, puesto que, en el primer caso, permite el acceso a los procesos cerebrales, mientras que ahora tiene en la mira regulaciones implícitas en las interacciones entre comportamientos individuales y colectivos.

Lo que hay que conocer ahora no se hace inaccesible por ocultamiento o por disimulación en la materia ni en la conciencia de un ser viviente, sino simplemente por su carácter inmaterial y no directamente captable. Eso sucede en las interacciones, y en un conjunto social e institucional que se supone que no puede ser observado ni en el detalle ni en la totalidad.

Se hace necesario inventar una configuración específica para hacer «transparentes» esas interacciones sociales e institucionales. La versión más corriente, que es, además, una producción semiótica: la institución debe «dar cuenta», es decir, producir *textos*, o por lo menos, debe hacer que estén siempre disponibles todos los datos que permitan producir textos por demanda exterior. La obligación de rendir cuenta y de producir informes y reseñas puede incluso ser una condición normativa. Esa obligación es definida por la AFNOR (2012) como la «aptitud para rendir cuenta de las decisiones y de las actividades por los organismos y por las autoridades, y, en sentido amplio, por los interesados y por las partes comprometidas».

Por su parte, los sociólogos han abordado también la misma dificultad. De alguna manera, y con otros objetivos, constituye incluso el fondo del método de Bourdieu, quien no concibe el análisis sociológico sin «inmersión» del sociólogo en las prácticas sociales. Con ocasión de esa inmersión, el sociólogo debe tomar conciencia de su propia posición y de sus hábitos, y concebir su análisis como una interacción entre sus propias posiciones y hábitos y aquellos de los grupos que se esfuerza por comprender.

Sin embargo, el uso más corriente de la gestión de conocimientos en una institución cualquiera no supone tal inmersión a la manera de Bourdieu. Como lo testimonia el enunciado de la norma de AFNOR (2012), la instancia cognitiva (el observador interpretante) suele ser exterior a la colectividad observada. Y, como la cognición que reconstituye el razonamiento de un experto, esa instancia se ve sometida a la misma dualidad: por un lado, aquello que ella puede extraer de ella sí misma y, por otro lado, eso que el otro manifiesta en forma de enunciados comunicables (la «reseña», según la norma AFNOR).

La demanda exterior proviene siempre de instancias que son instituciones complejas («organismos y autoridades... los interesados y partes comprometidas»). La introspección de una instancia colectiva y heterogénea es en sí misma algo imposible y hasta impensable, y la aporía amenaza. Hay que suponer, entonces, una delegación hipotética de esa introspección a un *homúnculo cognitivo* que haría el oficio de observador, y que sería susceptible, por hipótesis y por ficción, de sumergirse en las prácticas observadas.

En el mejor de los casos, la gestión contemporánea ha imaginado dar cuerpo a ese *homúnculo cognitivo* en la forma de comités de visita,

de inspecciones, de sociedades auditoras que se encargan de tratar y de evaluar las reseñas producidas por la organización o por la empresa visitada y responsable. El *homúnculo cognitivo* es así un actor o un grupo de actores delegados por el observador de la situación observada, que cumple el mismo rol que el actante de control en el caso de la transparencia visual: es el operador del reglaje de la interacción, del ajuste entre las propiedades respectivas del observador y de la situación observada, ajuste que conducirá a la transparencia. Incluso en la ausencia de actores delegados concretos, ese *homúnculo cognitivo* permanece en estado potencial en la institución puesta en la mira, en forma de bases de datos disponibles, que garantizan el rastreo de las decisiones y de las operaciones efectuadas, y constituyen una competencia potencial para una producción de *textos*.

Bajo esas condiciones, volvemos a encontrar la situación precedente. Vemos ahora que en este caso, igualmente, la transparencia no puede producirse sino en una formulación-trasposición de los mecanismos de regulación que no son observables directamente en ellos mismos. El régimen de creencia es de la misma naturaleza, pero la credibilidad del resultado obtenido es inversamente proporcional a la complejidad del dispositivo hipotético y ficcional que ha sido necesario instalar para lograrlo.

La transparencia en la era de la sospecha

Transparencia financiera: de la sospecha a la confianza

La transparencia financiera se basa en la puesta a disposición de las informaciones por todas las partes comprometidas, económicas y sociales, de una empresa o de una organización en general, cuya confianza debe ser creada o reforzada. En cuanto tal, por su existencia, por su calidad, por su sinceridad y por su exhaustividad, ese tipo de transparencia apunta particularmente a la calidad de gestión de una empresa o de un mercado. Bajo tal exigencia, una mala transparencia financiera será interpretada como una reticencia o como una imposibilidad para comunicar los malos resultados de la organización. Puede incluso dejar suponer que se esfuerza en ocultar prácticas ilícitas.

La transparencia es, entonces, una *contraestrategia fiduciaria*, opuesta a una *estrategia de sospecha*, según la cual «no hacer saber» equivale a es-

conder, donde «no comunicar» se interpreta como «disimulación»⁶. La sospecha podría caracterizarse así: una pérdida de confianza que entraña una amalgama sistemática entre la ausencia de información y el secreto. La pérdida de confianza presupone una *espera fiduciaria*, o sea, una necesidad de confianza, que la transparencia se esforzará por satisfacer, a pesar de la sospecha. Sin embargo, la sospecha no desaparece; recuerda siempre la existencia de una parte de sombra irreductible. La contraestrategia de transparencia (una transparencia que sigue siendo imperfecta) permitirá proseguir... como si nada pasara.

La contraestrategia de transparencia se convierte incluso en una obligación (una presión o una norma) si la actividad que está sometida al principio de transparencia es ella misma dependiente de valores fiduciarios específicos. Por ejemplo, la transparencia financiera de una empresa, que garantiza o restaura la confianza, tiene una incidencia directa sobre las capacidades de financiamiento de esa empresa, sea a través de los juegos de bolsa, sea a través de las posibilidades de préstamo. En ese caso, la «necesidad de confianza» es compartida y recíproca, y las variaciones de equilibrio entre la sospecha y la transparencia son los momentos de ajuste periódicos.

Ese tipo de transparencia nos permite dar un paso suplementario. En efecto, como en los casos precedentes, la dualidad de la reconstitución cognitiva conduce a instalar los mismos dispositivos que en el caso de la transparencia propia de la gestión de conocimientos. Los conocimientos, en esta ocasión, son de naturaleza financiera; pero ahí se añade la confianza y la sospecha, y la hipótesis de que el otro podría mentir o disimular. Lo que convendría examinar con más detalle sería la manera como se somete tal o cual práctica social a una exigencia fiduciaria que implica, a su vez, la transparencia, por ejemplo, la confianza «democrática» (para las prácticas políticas), la confianza «de los mercados» (para las prácticas comerciales y financieras), etc. Todo un sector de la vida colectiva solo podría funcionar a base de confianza, aunque no lograrse jamás una perfecta confianza, y diese con nosotros ese paso suplementario de la sospecha generalizada y de la transparencia que se

6 En la actualidad política de la primavera del 2013 en Francia, la transparencia se convirtió en una prioridad política del gobierno de Jean-Marc Ayrault. Y eso ha sucedido como consecuencia de lo que se ha convenido en llamar el *affaire Cahuzac*, del nombre de ese ministro del presupuesto que practicaba el fraude fiscal vía una cuenta en Suiza, y cuyas denegaciones descaradas han lanzado el descrédito sobre la totalidad de la clase política francesa. Nos encontramos, pues, en la situación descrita aquí mismo: la transparencia como contraestrategia frente a la difusión contagiosa de la sospecha generalizada.

esfuerzo por responderle. En esa etapa, como puede constatarse, la contraperseverancia, que se enfrenta a la perseverancia, adquiere cuerpo, se organiza y se encarna de múltiples maneras en la vida social.

Transparencia de la decisión y de la cadena de imputabilidad

Se exige a los que toman decisiones políticas y económicas la transparencia de sus procesos de decisión. El objetivo consiste, en ese caso, en poder establecer una relación entre tal o cual fase de ese proceso, de un lado, y los diversos «impactos» de las decisiones tomadas, principalmente en términos de seguridad, de salud humana, de empleo, de medioambiente, de calidad de vida en la actividad misma, o en torno a la actividad, por otro lado. Para eso, se pide a las empresas, por ejemplo, rendir cuentas (o que puedan hacerlo en todo momento) concernientes a las consecuencias de sus actividades.

Los modelos de gobernanza que se apoyan únicamente en la apreciación de expertos son ahora rechazados. La «experiencia» está asociada con frecuencia a la retención de información, y la transparencia comienza allí donde los privilegios de los expertos terminan. Desde esa perspectiva, el concepto de *responsabilidad social* emerge, porque extiende el deber de información más allá del círculo de aquellos que tienen acceso a ella en razón de sus competencias. Otra forma de sospecha es aquella que rechaza la confianza del círculo cerrado de los expertos, a la vez porque disponen de conocimientos no compartidos y porque no se hallan sometidos directamente al impacto de las decisiones y a sus consecuencias. Y, para salir de esa sospecha, es necesario ampliar el círculo de aquellos que comparten los conocimientos con el conjunto de los interesados y de las partes comprometidas.

La transparencia no es aquí una forma de la comunicación en general. Toma como «blanco» a las partes interesadas a fin de mostrar que aquellos que deciden actúan de manera responsable en el plano social, económico y ambiental. Los motivos de seguridad o económicos se destacan para justificar el control de las comunicaciones que entran y salen de la empresa, y, por consiguiente, para orientar y elegir las informaciones que salgan. Para cada uno de los destinatarios potenciales se pone a disposición un relato de la actividad adaptado a sus expectativas y a sus preocupaciones, y listo para ser comunicado en caso de necesidad.

La presión fiduciaria se ejerce aquí en una dimensión extendida: si hay que rendir cuentas al conjunto de las partes interesadas, es porque se supone que la esfera de impacto social y ambiental de la empresa

es mucho más amplia que su esfera de actividad definida por su sola producción y por su oficio de base. La condición fiducial no afecta solamente a las condiciones de su funcionamiento propio (por ejemplo, a las condiciones de su financiamiento), sino al conjunto de sus implicaciones sociales, en el espacio (vecinos, familias, copartícipes, poblaciones) y en el tiempo (consecuencias a mediano y largo plazo). El no-respeto de la condición fiduciaria no se traducirá, pues, en una sanción directa de la actividad, sino en una sanción indirecta de la «sociedad civil» (boicot, mala reputación, ruptura de partícipes, procesos, etc.).

El relato potencial que debería estar siempre disponible debe presentar dos propiedades indispensables: (1) una exposición de las etapas de la acción, sin hiatos, que permita verificar que la cadena práctica aplica un procedimiento identificable y evaluable (es de alguna manera el grado mínimo de una deontología), y (2) una clara indicación de los roles, actantes y actores, implicados en cada una de esas fases prácticas, que permita *imputar* tal o cual parte del proceso práctico a tal o cual responsable. Esa transparencia es, pues, de naturaleza narrativa y ética: es preciso que el sistema de decisión, así como la rendición de cuentas que se haga, permita *una imputación sistemática de cada uno de los actos cumplidos y relatados*.

Las nociones de responsabilidad y de imputabilidad aparecen en el campo del análisis semiótico de la transparencia desde el momento en que el camino que permite reconstituir el vínculo entre una consecuencia y su origen es demasiado largo y complejo para ser directamente identificable. La inaccesibilidad no se debe a la profundidad de una interioridad o a una ocultación voluntaria, sino a la complejidad de la cadena de procesos, una de cuyas partes puede permanecer inobservable. La «reformulación-trasposición» esperada consiste, pues, en proporcionar al mismo tiempo las informaciones y sus ordenamientos en la cadena de imputación, que permitan establecer la relación de cada consecuencia con tal o cual fase de la actividad principal. El vínculo entre *responsabilidad*, *imputabilidad* y *transparencia* se basa en una forma particular de inaccesibilidad. El obstáculo es aquí de naturaleza sintagmática: una cadena sintagmática muy larga o demasiado compleja hace la imputación difícil y arriesgada.

Transparencia de la vida urbana: de la sospecha a la amenaza

Para prevenir los actos delictivos en el espacio urbano, y para preparar las sanciones que exigen, los poderes públicos han tenido que instalar (y después generalizar) sistemas de videovigilancia. La instalación de

sistemas de observación y de vigilancia produce algunos efectos sobre el dispositivo semiótico de la transparencia.

Por un lado, la *vigilancia* implica que hay más que desconfianza, hay una anticipación concreta sobre comportamientos criminales, delictivos o incívicos. La sospecha está no solamente generalizada en la totalidad del espacio urbano, sino igualmente, en cuanto tal, prevenida. La vigilancia no está destinada principalmente a desencadenar la intervención directa, sino a permitir la conservación de trazas, de pruebas de presencia y de testimonios. Se trata de producir documentos explotables y oponibles en un proceso de reconstitución *a posteriori*⁷: encuestas, narraciones, pruebas, etc. Hemos pasado más allá de la pérdida de confianza y de la sospecha, puesto que se postula por adelantado y sin duda alguna que habrá algo que observar y que analizar.

Esa anticipación, y todas las inversiones costosas que de eso se siguen, instalan un «observador» omnisciente: un dispositivo que recoge informaciones sobre actos que no han tenido lugar todavía, de los que ni siquiera se sabe si ocurrirán ni cuándo van a suceder, pero de los que se está seguro de que van a venir. Esa certeza recae sobre un acto genérico anticipado, del que un ciudadano ordinario podría decir que es «vago», pero cuya naturaleza jurídica y reglamentaria es conocida ya por los especialistas de la delincuencia, así como sus categorías, sus escenarios y todas sus circunstancias. Solo faltan los actores, los hechos y el momento. Ese saber propicio, detallado y previo permite instalar los aparatos de vigilancia con conocimiento de causa, en los lugares críticos y en los momentos apropiados para recoger informaciones pertinentes y explotables sobre los actores, los hechos y las horas.

Ese observador adopta la forma de una red urbana de los lugares de vigilancia y de registro. Porque los comportamientos urbanos no son directamente observables por un observador individual que no está inmerso en los acontecimientos. Podemos considerar que el registro-transmisión consiste, por un lado, en la instalación de una multitud de observadores delegados inmersos en el acontecimiento, y, por otro

7 El filme *Minority Report* (2002), del realizador Steven Spielberg, se basa en ese tipo de transparencia, aunque le añade otra dimensión: la previsión, la profecía y la anticipación de cada crimen en particular, para poder desencadenar intervenciones preventivas. Como un metacomentario permanente e invasor de esa configuración, esta película usa masivamente pantallas de proyección transparentes e imágenes transparentes superpuestas unas sobre otras.

lado, en una reformulación-traducción (video) que transforma los acontecimientos ocultos en acontecimientos transparentes para un metaobservador exterior y no inmerso en ellos.

En ese caso, la ocultación (la ausencia o la retención de información) resulta del hecho de que el metaobservador urbano no puede estar presente en el acontecimiento (no está en el lugar en el momento de los hechos). La ocultación deriva también y globalmente de un efecto de escala (espacial y temporal), puesto que el metaobservador que cubre el conjunto de una ciudad o de un distrito solo atiende a los acontecimientos que ocurren en lugares de perímetro restringido y a escala humana. A esa diferencia de escala, el observador urbano responde delegando en una prótesis de exploración y de observación, en un *homúnculo cognitivo* (sumergido), al cual le presta los mejores captores y ojos-máquinas de que dispone.

La transparencia de la vida pública

Transparencia, notoriedad y continuidad de la información

Los actores de la vida política, del espectáculo, del deporte, de la vida pública en general, ven su vida presente y pasada colocada bajo el fuego de las cámaras y expuesta en los «medios». Ya sea en forma de narración, o en forma de simple mostración, una y otra proceden de la estrategia de transparencia por reformulación y trasposición semióticas, según dos grados diferentes. La *narración* pone en evidencia por intermedio de un narrador su carácter de trasposición semiótica, mientras que la *mostración* trata de borrar la presencia de esa mediación simulando un acceso directo a las cosas mismas.

En ninguno de los dos casos tenemos acceso directo a esas vidas expuestas a plena luz; solo podemos acercarnos a una mediación, narrativa o mostrativa, que traspone una vivencia definitivamente inaccesible en *textos mediáticos* y en *puestas en escena* de acontecimientos y de situaciones cuidadosamente seleccionados y contrastados.

El caso de la vida pública es característico de la «presión» o de la «norma» fiduciaria que impone la transparencia. No es necesario pasar aquí por el intermedio de la sospecha o de la amalgama entre secreto y ausencia de información, y menos aún por una contraestrategia de transparencia opuesta a la sospecha generalizada. *La confianza esperada se resume en la posibilidad de semejante publicación.*

Poco importa que lo que es dado a conocer y a ver sea lagunar y sin duda poco representativo de la vivencia de los interesados; lo único que interesa es que esas muestras de vida pública den testimonio de la posibilidad de saber, o de saber más acerca de ellos mismos. Esa es una confianza muy extraña, pero se encuentra, no obstante, *en el fundamento mismo de la notoriedad*. Un actor de la vida pública es considerado como un conocido, o sea, una celebridad, sobre el único fundamento de esas briznas de vivencia transportadas y simuladas que vehiculan los «medios».

A partir de eso, la confianza acordada es simplemente proporcional al volumen y a la periodicidad (porque la notoriedad debe ser «mantenida») de la información entregada, puesto que esa condición fiduciaria se debe al hecho de «poder saber»: la «vida» cotidiana de esos actores de la vida pública solo tiene valor «público» en la proporción de lo que se hace público de su vida... El olvido, la pérdida de notoriedad y la debilitación de la confianza no son el resultado de pruebas veridictorias, sino de la sola carencia de mantenimiento periódico. Si el público advierte que los hechos publicados anteriormente eran inexactos, paradójicamente es reforzado en su confianza, y lo mismo sucede con la notoriedad. En cambio, si el público no vuelve a saber más, es la prueba de que los hechos anteriormente publicados eran ficticios, un puro montaje sin credibilidad, y que ha sido engañado sobre el carácter «público» de la persona en cuestión.

Extraña confianza, ciertamente, aunque aún más extraña transparencia. La transparencia de la vida pública impone una continuidad de la información, una confirmación periódica de la presencia de los actores sobre la escena mediática. En ese caso, la información da crédito a la información. Todo ocurre como si el conflicto subyacente a todas las formas de transparencia, así como la estructura concesiva precedentemente identificada, se desplazase aquí sobre la tensión entre lo privado y lo público: la privatización de la vida cotidiana es la tendencia dominante, y es fuente de opacidad; la publicación es un esfuerzo permanente y perseverante que oponer a esta resistencia de fondo a fin de continuar existiendo sobre la escena pública⁸. Y la

8 Sobre el fondo de esa regla de la notoriedad, los juegos del secreto, de la disimulación y de la revelación son siempre posibles, y muy frecuentemente explotados. Pero no proporcionan más que una dramatización suplementaria a la transparencia propia de la notoriedad: algunos microrrelatos conflictivos, algunas peripecias veridictorias periódicas que contribuyen eficazmente, gracias a

transparencia en cuestión, bienentendida, produce también *textos*: imágenes, relatos, reportajes.

La vida pública puesta en ficción

La telerrealidad y algunos otros tipos de programas similares impulsan a personas cualesquiera a exponer aspectos más o menos importantes de su vida actual y en tiempo real a través de un «medio». Literalmente, en la prolongación del desarrollo precedente, personas privadas entran en un proceso que, al desarrollar su notoriedad, los convierten en personas públicas. Sin embargo, esa transformación está circunscrita, al menos en un primer momento, a géneros mediáticos que son en sí mismos producciones semióticas, cuyo carácter semificcional participa de una forma particular de transparencia.

De nuevo la naturaleza de la «presión fiduciaria» está en debate: la transparencia de la telerrealidad, y la mediatización que la acompaña, es un derivado de la transparencia de la vida de los actores públicos. Si para permanecer como públicos y dar confianza deben (dejar) exponer su vida privada en la plaza pública, es porque esa es la axiología propia de la notoriedad (la notoriedad crea el valor público de una vida privada). Y, por consiguiente, al invertir la relación de causa a efecto, desconocidos pueden intentar acceder al rango de actores de la vida pública, exponiendo su vida privada en público.

Pero cabe advertir que esa no es su vida privada, sino una vida artificialmente construida y puesta en escena, en la cual ellos representan su propio papel. En un análisis posterior⁹, mostraremos, en efecto, que los «medios» contemporáneos tienden a disociar al máximo las reglas que determinan los géneros propiamente dichos y los regímenes de creencia que les dan su plena significación para un lector o un espectador. Existen, por ejemplo, reglas para escribir novelas, pero para leerlas es necesario adoptar, además, un régimen de creencia particular, el «novelesco», que es una categoría particular del régimen de creencia ficcional. Y sucede que ese régimen «novelesco» funciona por extensión en otros géneros, por ejemplo, en géneros documentales e informacionales (es el caso, principalmente, de la prensa llamada *people*).

las polémicas mediatizadas que suscitan, a intensificar la presencia de los personajes públicos sobre la escena mediática, es decir, a fin de cuentas y siempre, su notoriedad.

9 En el capítulo siguiente: «Formas de vida invasivas: regímenes de creencia mediáticos y mundialización».

La independencia más radical de los regímenes de creencia en los «medios» contemporáneos plantea, con toda evidencia, otras cuestiones, sobre todo para comprender esa «transparencia» mediática de las vidas individuales. Por ejemplo, cuando uno asiste en la televisión a una escena de disputa amorosa entre dos personajes en un espacio cerrado y amueblado, es preciso recoger cierto número de índices específicos para saber si se trata de una pieza de teatro filmado, de una emisión-juego de *casting* y de promoción de jóvenes actores, de una emisión didáctica que ilustra su opinión sobre la psicología de las parejas, o de una secuencia de telerrealidad. *Ficción, juego, didáctica, documental*: tenemos que ver, como ya lo hemos indicado, con un pequeño número de regímenes de creencia muy generales, que no solamente se imponen a toda la diversidad de géneros, sino que, además, embrollan los códigos y sobre todo las condiciones de recepción y de interpretación.

En ese caso, no hay transparencia, porque el obstáculo mismo se ha convertido en lo único que ver y que conocer. Lo inquietante no es tanto que la telerrealidad sea construida como una ficción, con una distribución de actores, de escenarios y decorados, de reglas de juego y de roles, sino que los espectadores lo saben, y que el placer que logran con asistir a ese espectáculo no disminuye.

Como un guante volteado, la relación entre transparencia y opacidad se ha invertido. No se trata ya de ficciones a imagen de la verdadera vida y de la cotidianidad de los espectadores, y que propondrían en cierto modo una representación realista. Se trata a la inversa de modelos de vida cotidiana propuestos al espectador, una suerte de presentación mediática de lo que es, podría ser o debería ser su vida cotidiana hoy en día, y una invitación a vivirla de esa manera o por referencia a esa manera.

Nuestra vida cotidiana es una ficción contada y en esa forma expuesta; tal es el mensaje de la telerrealidad. De alguna manera, la transparencia, aun invertida, queda salvada, al mismo tiempo que el principio de equivalencia entre el referente y su representación, salvo que, en ese caso, el referente sería la ficción propuesta por telerrealidad, y su representación sería nuestra propia vida.

La transparencia radical en democracia

La transparencia radical acumula las propiedades de todas las transparencias sociales

La transparencia radical es un límite de la transparencia semiótica que debe, en cuanto tal, ser atentamente examinado. Se la preconiza como ideal o como norma para los sistemas políticos democráticos. Es una variante de la transparencia de la decisión, pero de una naturaleza que permite explorar los límites. Así como esta última, en efecto, rehúsa y tacha de sospechosos los procesos de decisión que sean accesibles y comprensibles solo por los expertos del dominio. Como la última también, exige una puesta a disposición de la información y del conocimiento para todos los interesados, es decir, para todos los ciudadanos. La transparencia integral en política construye una nueva forma de ciudadanía.

Toda versión en borrador de un documento, todos los argumentos a favor o en contra que acompañen una propuesta, todas las etapas de la redacción, de la negociación y de las correcciones de un proyecto de ley, todas las decisiones adoptadas sobre el proceso de toma de decisión mismo, y todas las decisiones definitivas, han de ser o expuestas públicamente, o archivadas y conservadas, pero siempre disponibles y accesibles al público. Todos los «medios» son utilizados (la imprenta, la radio, la televisión, etc.), aunque internet es el único instrumento que puede hacer posible que toda esa información esté a disposición exhaustiva, y el proyecto mismo de la transparencia radical sea particularmente aprovechado por los partidarios de la «ciberdemocracia».

Desde esa perspectiva, toda decisión susceptible de dar lugar a controversia, o con el menor carácter político, no será considerada legítima sino cuando la totalidad de los datos que conciernen al proceso de decisión sea puesta a disposición del público. Lo que está en cuestión, así como en la videovigilancia, es *la puesta a disposición* durable de trazas y de testimonios, y también, como en la transparencia de las decisiones, *la restitución y la legibilidad completa de la cadena de responsabilidad y de imputabilidad*.

La transparencia radical encuentra los límites de la competencia

Como la mayor parte de los actores sociales no explotarán esos documentos, la confianza no se apoya, en ese caso, más que en la «disponibilidad»

de la información, y no en su explotación efectiva (como en el caso de la videovigilancia). Incluso inexploradas, o sea, inexploradas en razón de su volumen o de su complejidad técnica, la totalidad de informaciones debe permanecer, potencialmente y en todo momento, accesible. Es, pues, una confianza basada en un *potencial* «poder-hacer», y no necesariamente en un «hacer»; «poder-acceder», y no obligatoriamente en un «acceder».

Por lo demás, la exhaustividad dispensa de todo criterio de pertinencia, incluso, al final, de toda «sospecha» particular: neutraliza todo proceso de intención específica; no estigmatiza, porque la puesta a disposición exhaustiva es la única forma de disponibilidad que no es necesario justificar ni motivar. Nada de selección, nada de principio de elección; por tanto, nada de desconfianza previa. ¡La exhaustividad dispensa, pues, hasta de la desconfianza!

Una forma parcial de la transparencia radical existe en algunos parlamentos nacionales a partir del inicio del sistema parlamentario. La transparencia es un principio que deriva de los valores de la democracia parlamentaria¹⁰: todos los debates que tienen lugar en el parlamento, todos los proyectos de ley, son publicados, de tal manera que sean accesibles a todos los ciudadanos¹¹, puesto que todo ciudadano será llamado periódicamente a pronunciarse con su voto en elecciones, referéndums y «votaciones» diversas.

A partir de los años 1990, varias asambleas nacionales han decidido publicar sus debates y los proyectos de ley en internet (entre los primeros se encuentran Corea y Hungría). Los países bálticos se hallan igualmente a la vanguardia en estas iniciativas. Las cadenas de televisión parlamentarias se multiplican en el mundo entero. Las primeras versiones de proyectos de ley, las discusiones y las negociaciones que les conciernen permanecían antes confinadas en los círculos cerrados de los gabinetes ministeriales y de las comisiones parlamentarias, que,

10 Es uno de los principios conservados en *Parlamento y democracia en el siglo veintiuno* (2006), de David Beetham. Este principio fue promovido, además, por varias asociaciones o ONG, como Sunlight Foundation, Latin American Network for Legislative Transparency, o Regards Citoyens.

11 Una de las fuentes intelectuales de esas prácticas puede ser atribuida al filósofo John Dewey, quien proponía implicar a los ciudadanos en los procedimientos públicos de búsqueda y de experimentación para profundizar la democracia. Numerosas iniciativas recientes van en ese mismo sentido, como la plataforma de internet *Parlamentos y ciudadanos*, que proporciona elementos a sus abonados para participar en la elaboración de las leyes.

por constitución, no son transparentes, o en el seno de los partidos políticos, que no lo son más.

Sin embargo, dada la complejidad técnica, lógica y lingüística de una ley, la participación del ciudadano es con frecuencia de pura forma, y sigue siendo difícil a pesar de la transparencia radical del nivel parlamentario formal. La publicación de documentos «clasificados» y de «expedientes» secretos por el *site* WikiLeaks ha planteado el mismo tipo de problemas, más allá de las cuestiones jurídicas ligadas a la violación del secreto de defensa.

En una palabra, la transparencia es necesaria, pero no suficiente para la participación pública en las decisiones políticas. La transparencia radical supone, en su principio mismo, una equivalencia de competencias, comprendidas las que dependen de situaciones pragmáticas de interpretación, entre los actores políticos y todas las partes interesadas, o, por lo menos, la instalación de dispositivos de concertación con los que se pudieran neutralizar esas diferencias de competencia.

He ahí una situación utópica, y una forma de transparencia que se acerca a los límites no solamente de lo que es posible o deseable, sino también de lo que es significativo. Ese carácter utópico y crítico remite al principio propuesto desde el inicio, a saber, que *la transparencia absoluta es un límite impensable para la semiótica, porque está más allá del sentido*. Según eso, la transparencia, aun la radical, no puede ser más que un compromiso, conforme con el funcionamiento general por el cual la opacidad es el fondo sobre el que, gracias a un reglaje adecuado de interacciones entre las propiedades del obstáculo y las de la información que lo atraviesan, se puede obtener una transparencia negociada y localizada.

Transparencia radical contra responsabilidad

La transparencia radical es mucho más «transparente» que el principio de responsabilidad y de imputabilidad, pues requiere la transparencia de la toma de decisión desde el comienzo del proceso, *a priori* y al inicio; en cambio, la responsabilidad-imputabilidad es un mecanismo de verificación de la calidad de las decisiones o de las acciones después de tomadas o de ejecutadas, en situación de evaluación o de control.

Mientras que la responsabilidad-imputabilidad solo puede conducir a estigmatizaciones, a sanciones, a protestas o a medidas de represalias (el boicot, por ejemplo), porque interviene *a posteriori*, la transparencia radical, al contrario, estimula las correcciones y las

mejoras continuas en el curso de la práctica, y un arreglo de decisiones mucho antes de que las prácticas discutibles o defectuosas puedan ser puestas en marcha. Por tanto, la transparencia radical recae sobre las fases narrativas del contrato y de la adquisición de las competencias modales (*deber, querer, creer, saber y poder*), y permite, en principio, evitar la sanción *a posteriori*.

Recordemos las condiciones de la transparencia por responsabilidad-imputabilidad: la gran complejidad del proceso que conduce a producir un relato normado, y disponible *a posteriori*, como aval de la práctica misma. Como la transparencia radical es una solución de inicio, *a priori*, no puede simplificar el proceso, ni puede convertirlo en relato comprensible. Participa, en cambio, en la complejización del detalle de los encadenamientos sintagmáticos, dando a conocer el «grano» más fino, en tiempo casi real; nos instala, en suma, como observadores inmersos en el curso mismo de la práctica. Implica, pues, también un *homúnculo cognitivo* delegado.

Una vez más, el dispositivo con dos observadores vuelve al análisis: un observador distante y desimplicado, para quien los procesos son inasequibles; y un observador inmerso e implicado con acceso a todos los detalles del proceso. Sin embargo, el carácter ficticio, formal o puramente hipotético de ese *homúnculo cognitivo* obliga a instalar un régimen de creencia específico, según el cual cierto grado de identidad es posible entre los dos observadores. Para eso, hay que renunciar a la exhaustividad y a la plenitud de la información, porque el observador inmerso en la masa de documentos y de procesos no es capaz de extraer una producción semiótica que valga la pena. Para poder armar el relato, ese observador debe renunciar a su inmersión en los datos, tiene que seleccionar y reconfigurar. Ha de renunciar, en suma, a la transparencia radical.

La transparencia radical perfecta nos obliga a cambiar de paradigma: exhaustiva, permanente, aniquila la sospecha, incluso la necesidad de información; sumergido e intervencionista, el observador pierde de vista la imputación y la responsabilidad de las decisiones; desproporcionada, inexplorable, la cantidad y la complejidad de la información inhiben la producción semiótica. Y, sobre todo, se convierte en una transparencia sin obstáculo, sin concesión. Nada se le opone, nada la resiste, todo está disponible. La transparencia radical no es, pues, la más «transparente», tal como la hemos definido, y no puede funcionar como «forma de vida» opuesta y capaz de sustituir o de ser sustituida por otras formas de vida.

CONCLUSIÓN

Ha llegado el momento de recapitular los elementos del «núcleo» esquemático y de las variedades de la transparencia.

Predicación concesiva y variaciones fiduciarias

El primero de esos elementos es a la vez *fiduciario* y *concesivo*. A lo largo de nuestro recorrido, la predicación concesiva se ha manifestado repetidas veces para remitir a un estado o a una transformación fiduciaria, ya sea porque un régimen de creencia específico debía ser instalado para resolver una dificultad o una imposibilidad de acceso a la información, ya sea porque el marco estratégico general suponía una confianza necesaria para el desarrollo mismo de la práctica o de la estrategia.

Esa propiedad podría ser formulada así: «*Aunque* sé que hay un obstáculo perceptivo o cognitivo entre yo y lo que puedo ver o saber, creo, *no obstante*, que ese obstáculo me deja (o me hace) ver o saber».

Tal formulación precisa y explícita la naturaleza modal y afectiva de la predicación concesiva. El encadenamiento entre «aunque» [sé] y «no obstante» [creo] implica un pasaje del *saber* (aunque) al *creer* (no obstante). Desde un punto de vista fenoménico, es incluso aplicable a la descripción del fenómeno físico, puesto que tenemos que admitir que la luz o la energía que interactúa con el material es «la misma» que la que él restituye, y que, por consiguiente, *hay que creer que la energía restituida es una parte de la energía incidente*. La concesión implica, pues, una confianza y una creencia que, en su versión mínima, es pariente próxima del «nada se pierde, nada se crea, todo se transforma».

Las variaciones fiduciarias han sido identificadas: la confianza como «presión» pública o como condición compartida y recíproca, o también la confianza periódicamente sostenida, como fundamento de la notoriedad.

El control y el reglaje de la interacción

Todos los casos de transparencia implican una interacción entre una materia [extensión] y una energía [intensidad]; entre una situación o unas vidas y una información esperada de un observador; entre comportamientos y decisiones, e informaciones destinadas a partes interesadas. Más generalmente, entre *un fenómeno dinámico* (energía, luz, información) y *un sistema estático y estructurado* (materiales, cerebro, sistema social o institucional, etc.).

La *transparencia*, como hemos observado, es un *reglaje de esa interacción*, que debe conciliar cierto nivel dinámico del uno y cierto estado estructural del otro. Cuando el punto de reglaje es alcanzado, la luz pasa, la vista atraviesa, la información llega. Globalmente hemos imputado ese reglaje a un *tercio actante: el control*. Pero ese actante de control puede operar de dos maneras diferentes:

1. Un primer control, cuya iniciativa corresponde a un sistema y a su estructura: la organización cristalina de la materia, la organización administrativa o financiera de la empresa, la organización sintagmática de las fases de un proceso de decisión, etc.
2. Un segundo control, que consiste en modificar el fenómeno dinámico mismo a iniciativa del observador: las buenas longitudes de onda de la luz, la diseminación de captores y de cámaras, de técnicas de exploración y de registro de datos, etc.

En el primer caso, el control es un *filtro*; en el otro caso, el control es ese *homúnculo cognitivo*, la prótesis cognitiva que el observador delega en el seno de instituciones y ciudades, de vidas y de cerebros, para reglar la transparencia.

Ninguna de las situaciones encontradas escapa a *la combinación de esos dos tipos de control*. Hasta la explicación física para llegar a sus resultados debe tomar en consideración tanto las propiedades del fenómeno dinámico como las propiedades estructurales del sistema estático. Por el hecho de su posición en la interacción, ese control tiene dos facetas: una faz de *filtro estructural* y una faz de *homúnculo cognitivo*.

Consideremos, por ejemplo, la transparencia financiera. Por un lado, el sistema institucional y su estructura financiera deben adoptar modos de funcionamiento normados, y como tales reconocibles, para que sean comprensibles desde el exterior y comparables con un sistema de referencia profesional, reglamentario y/o jurídico (es la faz de *filtro estructural*). Por otro lado, el observador debe admitir, sin poder verificarlo (si no sería una «inspección» y no un efecto de la transparencia), que los reportes, los documentos y las comunicaciones públicas que de ellos emanan son ciertamente la manifestación directa de esos procedimientos y de esos modos de funcionamiento de la institución que estaría en condiciones de recibir si pudiera permanecer siempre sumergido en el seno de la institución (es la faz de *homúnculo cognitivo*).

Uno y otro, el *filtro* y el *homúnculo cognitivo*, deben estar adaptados para una interacción transparente.

La enunciación de la transparencia imperfecta

Uno de los resultados inesperados de este estudio se debe a lo siguiente: la interacción transparente, si está bien regulada, se encuentra en el origen (o inicio de ruta) de una producción semiótica. *La transparencia hace posibles o necesarias enunciaciones específicas*, y la producción de semióticas-objetos, *con tal de que sea imperfecta*, como se verá mas adelante.

La primera observación proviene paradójicamente de la explicación fenofísica. El sistema conceptual de la transmitencia y de la absorbencia, las medidas de los cuatro tipos de energía (incidente, reflejada, absorbida y transmitida), solo son interpretables si nos representamos un proceso constituido por operaciones correlacionadas entre sí e imputables a un actante material único: *eso* recibe, *eso* reenvía, *eso* guarda, *eso* restituye. La intuición se prolonga con el fenómeno visual y con su organización narrativa, que explota la misma gama de operaciones. En la interfaz entre la estructura material y la energía luminosa, un «actante» emerge, el «eso-control» portador del acontecimiento observado, y soporte del relato potencial que de él puede hacer una *instancia enunciante*. La explicación semiótica del proceso fenofísico adopta ahora la forma de una secuencia de exploración, al término de la cual algo es visualizado. *La secuencia de exploración imputable al actante «control» produce, en suma, una visualización (una imagen) que es una producción semiótica.*

Esta intuición se refuerza cuando recordamos que, incluso comprendida desde un punto de vista visual, no existe ninguna transparencia absoluta, que el obstáculo es siempre obstáculo, y que su acción es tan visible como la que logra atravesarlo, aunque solo sea porque su acción es la que permite la travesía. En *un paisaje*, ya lo hemos mostrado, la modulación de la profundidad y de su exploración, a través del control ejercido por la atmósfera, es determinante. Este último introduce una imperfección en el mundo visible, gracias a la cual una porción de lo visible accede al estatuto de objeto semiótico, *un paisaje*.

El paisaje y el mundo visible en general se dejan captar en un medio que no es jamás totalmente transparente, y felizmente, puesto que *es ese equilibrio entre transmitencia y absorbencia el que hace un conjunto visual signifiante*. La sorprendente virtud de la transparencia imperfecta es la producción y la enunciación de semióticas-objetos, comenzando por las del mundo visible. O, en otros términos, que Greimas no hubiera

rechazado, *la transparencia es una de las formas de imperfección que suscita semióticas-objetos a partir del mundo sensible.*

No hay que asombrarse al constatar que en todas las demás prácticas y estrategias que participan de la transparencia se encuentre una abundante producción semiótica: comunicados, reseñas, relatos, breves *people*, videos y numerosos géneros mediáticos. Y no son ni puras maniobras de diversión ni simples compensaciones por falta de confianza. Son *los efectos enunciativos de la transparencia misma, que, en cuanto tal, es imperfecta.*

En lo que se refiere a la transparencia cognitiva y social, no solamente reclama una trasposición-reformulación de lo inaccesible (y, por tanto, una producción semiótica), sino, sobre todo, desplaza la aplicación de normas y de condiciones de transparencia, los actos mismos hacia su puesta en forma narrativa y discursiva. Las producciones semióticas de transparencia se convierten, por ese hecho, en pruebas, en testimonios, en trazas memoriales, en soportes para la evaluación. Al final, son los soportes de todos los juicios asociados a la axiología de la transparencia, sean éticos, jurídicos o políticos.

En suma, la cuestión de *la transparencia es dos veces semiótica, bajo condición de imperfección*, y eso en todas las formas ya examinadas: (i) una primera vez, en cuanto organización significativa de las relaciones y de las interacciones entre una dinámica (luz, información, etc.) y una estructura (material, cognitiva, social, etc.), es el relato subyacente de la transformación concesiva y fiduciaria; y (ii) una segunda vez, que se deriva de la primera, en cuanto centro de enunciación y de producción de semióticas-objetos de gran diversidad.

Como forma de vida, que rige zonas enteras de prácticas y de estrategias de nuestras sociedades, *la transparencia imperfecta*, tal como acabamos de construirla, es, de hecho y de derecho, una *epistemología*. Necesita, en efecto, las condiciones de cierta manera de concebir y de construir conocimientos, condiciones narrativas, modales y pasionales, condiciones para la organización y el control de los procesos, de los valores y de la ética que los regula. Esa epistemología práctica es puesta en marcha cuando el objeto de conocimiento escapa a nuestros esfuerzos, cuando está disfrazado o cuando se disimula, y, finalmente, cuando permanece inaccesible por naturaleza. *Pero, justamente, ¿no es ese siempre el caso?*

Capítulo IV

Formas de vida invasivas: regímenes de creencia mediáticos y mundialización¹

LA SEMIOSFERA Y LOS «MEDIOS»

Los «medios» ocupan un lugar muy particular en la cultura contemporánea, que impone un acercamiento a varias escalas: interfieren en lo sucesivo con todas las prácticas públicas y privadas, participan tanto en la mundialización de los intercambios como en la organización de nuestra vida cotidiana e íntima, determinan todos los géneros de discurso, así como contribuyen a edificar una nueva arquitectura semiótica de nuestras sociedades y, principalmente, a modificar de manera sustancial lo que fundamenta las semiosferas, a saber, el diálogo que estas sostienen entre sí. Los «medios» son constitutivos de nuestras formas de existencia social, y sus propiedades semióticas influyen en las formas de vida en las que participan, sobre todo a través de los *regímenes de creencia*.

La concepción semiótica desarrollada por la Escuela de Tartu-Moscú, como ya lo hemos mencionado, se apoya en una hipótesis general, condensada en el concepto de *semiosfera* (Lotman, 1999), y según la cual cada semiosfera se define por sus interacciones con las otras en el curso de un «diálogo» y de intercambios de formas semióticas (de «lenguajes») que se producen de una parte y de otra de una frontera simbólica, colocada por las sociedades: más acá de la frontera, se despliega el «dominio» del «nosotros», y más allá, el dominio del «ellos». En suma, el límite y el lugar de los intercambios entre la identidad y la alteridad

1 Este capítulo es una versión aumentada y reformulada de mi contribución a los homenajes a Eric Landowski, *As interações sensíveis* (De Oliveira, 2013).

se convierten, bajo la condición de la existencia de la semiosfera, en el lugar de los intercambios culturales.

En cierta manera, la semiosfera reproduce a escala colectiva lo que la fenomenología y la semiótica han descrito como la estructura fundamental de toda experiencia sensible a escala individual; a saber, la experiencia de los intercambios entre el *mí* (el universo de las emociones y de las impresiones internas), el *sí* (la frontera simbólica del cuerpo propio) y el *otro* (el mundo sensible, incluidos los otros cuerpos). Desde un punto de vista semiótico, el paso de la escala individual a la escala colectiva es también el paso de la esfera fenomenológica y sensible a la esfera social y cultural. La homotecia entre microcosmo y macrocosmo no garantiza necesariamente una identidad de funcionamiento, aunque en este caso podemos constatar que las semiosferas, en la escala de las sociedades, funcionan de manera bastante precisa bajo el mismo principio que sus constituyentes inmediatos, las formas de vida. Estas no pueden ser captadas sino en la dinámica de sus transformaciones y de sus interacciones con otras semiosferas.

La semiosfera está organizada en torno a un *centro* (la zona de mayor coherencia y de la identidad cultural más fuertemente asumida), rodeado de *zonas periféricas*, donde se atenúan poco a poco, alejándose del centro, esa coherencia y esa identidad. La periferia es la zona de los intercambios con la cultura del otro, la zona de la heterogeneidad y de las formas semióticas transitorias eventualmente en curso de integración y de adaptación a la cultura del «nosotros».

La diferencia entre las formas semióticas centrales y las periféricas se debe principalmente a la manera como son asumidas por el «nosotros», y a la intensidad con la que ese «nosotros» se adhiere a las formas que manipula. La intensidad se aprecia en términos de fuerza de compromiso, de estabilidad en el tiempo, de creencias compatibles, y es sostenida por numerosos dispositivos sociales destinados a legitimar esa fuerza, esa estabilidad en el tiempo y esas creencias.

En la zona central, se desarrollan y se imponen tradiciones, normas, géneros y cánones estéticos; en la zona periférica, en cambio, los procesos dominantes son los de la innovación, los de la traducción, los del préstamo y los de la hibridación, que confieren un destello y un valor muy particular a los aportes extraños, justamente por su extrañeza y por su novedad. Las «creencias» periféricas son de naturaleza completamente distinta de las del centro de la semiosfera, puesto que no están sostenidas ni por la tradición, ni por el consenso, ni por ningún dispositivo institucional, y porque solo valen, justamente, por el contraste de la novedad, de la rareza y de la alteridad.

A ese respecto, la posición de los «medios» es claramente periférica, y en cierto modo por definición. Un «medio», cualquiera que sea la acepción particular que se le dé a este término, es siempre una instancia de puesta en relación entre al menos dos dominios disjuntos (etimológicamente, es un «medio intermediario»), y los «medios» contemporáneos lo son también, en el sentido del pasaje que construyen entre dominios socioculturales. Ciertamente, ese rol mediador es comprendido, con frecuencia por reducción, como una función de comunicación (los «medios» son «soportes de comunicación»), pero bien se ve que, desde la perspectiva de la semiosfera, cumplen necesariamente, en cuanto *operadores de mediación*, un rol decisivo en las zonas periféricas, un rol de pasaje, de transferencia, de traducción y de transformación de formas semióticas.

Por lo demás, la mundialización particular en grado sumo de las producciones mediáticas, sobre todo por la organización económica y comercial de ese sector de actividades, refuerza ese rol y ancla más fuertemente aún los «medios» y las zonas periféricas donde se intercambian y se transforman las producciones de cada una de las áreas culturales. Por ese hecho, van mucho más allá del solo diálogo bilateral entre el dominio del «nosotros» y cada uno de los dominios del «ellos», considerado por el jefe de la Escuela de Tartu, Yuri Lotman (1999, p. 21 y ss.). Los «medios» mundializados, en efecto, implican, de entrada, el dominio del «nosotros» en una interacción multilateral, plural, incluso universal, con todos los otros dominios a la vez, incluidos aquellos que, por razones geográficas e históricas, parecieran no poder establecer ninguna relación bilateral con el dominio del «nosotros». En el límite, ellos ponen en duda inclusive la existencia y la posibilidad de una persistencia de la cultura del «nosotros».

Los «medios» someten el centro identitario del «nosotros» a un verdadero asalto de informaciones, de significaciones, de géneros y de tipos de emisiones venidos del mundo entero, y diseminan por olas sucesivas y periódicas nuevos aportes y nuevas formas semióticas. Y, por supuesto, ese asalto apunta a la zona central, justamente la zona que contiene la identidad propia de cada semiosfera. Como la zona central es también la de las creencias más fuertemente asumidas colectivamente, la cuestión de los *régimenes de creencia mediáticos* se convierte en primordial. Su difusión en cada semiosfera los enfrenta con aquellos que ya están instalados allí, y que, arraigados en tradiciones o en instituciones específicas, son capaces de resistirlos, de transformarlos y de asimilarlos, a riesgo, claro está, de desestabilizar la identidad del «nosotros».

Examinaremos, pues, con la mayor atención posible, la posición particular de los «medios» *en la jerarquía y en el sistema de las formas semióticas* que constituyen las sociedades y las culturas, para tratar de comprender en qué y hasta qué punto su influencia puede transformar a estas últimas. Después, una vez que hayamos captado el carácter determinante de los *regímenes de creencia*, trataremos de esclarecer la naturaleza de las confrontaciones previsibles entre, de una parte, los regímenes de creencia que son transportados por los «medios» en general, y principalmente por los medios mundializados, y, de otra parte, aquellos ya aceptados e instalados en las instituciones simbólicas de cada semiosfera. Hecho eso, y paralelamente, nos esforzaremos por captar qué tipos de *formas de vida* intentan instalar en nuestras sociedades los «medios» contemporáneos.

LOS «MEDIOS», LAS FORMAS SEMIÓTICAS Y SUS PLANOS DE INMANENCIA

Como ya hemos recordado aquí mismo, nos proponemos distinguir, al menos a modo de hipótesis, seis planos de inmanencia diferentes²: los signos, los textos, los objetos, las prácticas, las estrategias y las formas de vida. Esta serie está regulada por un principio de jerarquía y por procedimientos de integración.

Los *signos* son unidades elementales de significación (una palabra, un rostro, un logo) que forman cada uno un bloque que asocia, como mínimo, una expresión y un contenido, definido ese mínimo por el hecho de que puede ser aislado y hacer funcionar cada signo en numerosos contextos diferentes. Un punto de acción sobre un sitio de Internet (un botón, un segmento de frase coloreado o subrayado, etc.) es típicamente un signo, compuesto de una expresión mínima que está asociada por convención a una función y a una acción, ambas igualmente mínimas (pulsar para abrir).

Los *textos* son conjuntos significantes heterogéneos, de naturaleza verbal, icónica (imágenes), gestual (lenguaje de los signos), etc. Se caracterizan por la clausura (propuesta como principio constitutivo previo al análisis) que permite encontrar en ellos regularidades, recurrencias, contrastes, en suma, tipos de composiciones que conllevan la significación del conjunto del texto. La clausura textual permite,

2 Ver el capítulo primero de *Prácticas semióticas* (Fontanille, 2014). Los diferentes tipos de «semióticas-objetos» mencionados más abajo son presentados allí en detalle.

principalmente, conferir un sentido muy particular al inicio y al final del desarrollo textual. La significación de un relato, por ejemplo, puede ser deducida de la diferencia observable entre la situación final y la situación inicial.

Por lo que se refiere a las imágenes, desde que se las considera como textos, y no solamente como asociaciones de signos icónicos, se les puede reconocer una dimensión global, una composición visual estructurada que es, en sí misma, globalmente significativa. En un periódico, la maqueta de la primera plana es típicamente de naturaleza *textual*, es decir, a la vez plástica, tabular y topológica: grafismos, tipografías, colores, formas de encartes, disposición de las fotos, concurren todos al reconocimiento inmediato del titular de prensa, así como a una precondición del contenido de los artículos, con el fin de guiar o modular el recorrido visual y la lectura.

Los *objetos* son *cuerpos* –a este respecto, tal vez sería más oportuno designarlos así–, entidades semióticas de tres dimensiones caracterizadas por su estructura material, por su morfología exterior y por algunas propiedades dinámicas que les confieren una «energía»: como mínimo, su peso y, más allá, todas las posibilidades de movimiento, previstas o no, a la hora de su formación y de su concepción.

Para que un *objeto* pueda ser considerado como un *objeto significativo*, y no solamente como una «cosa», su *estructura material*, su *morfología* y su *dinámica* deben poder ser interpretadas en términos funcionales. Por tanto, son determinantes de su función y de sus usos prácticos. Los «medios» también son necesariamente «objetos», con frecuencia muy sofisticados (el libro, el sitio de internet, la televisión, etc.), materiales o virtuales, pero dotados todos de propiedades técnicas susceptibles de asegurar la conservación, la legibilidad, la movilidad y la fiabilidad, o sea, la maleabilidad y la interactividad de los textos y de los signos que transportan.

Así como los *signos* son directamente integrables a los *textos*, los *cuerpos-objetos* son también integrables a las *prácticas*, gracias a su función. Pero hace falta igualmente que los textos puedan ser integrados a los objetos, y que estos últimos puedan ser configurados para acogerlos. Desde esa perspectiva, los objetos se convierten en soportes de textos, soportes de su inscripción, de su conservación material y de su transmisión.

La morfología de su envoltura superficial está conformada para convertirse en soporte de inscripciones. Esa adaptación de la envoltura de los cuerpos-objetos para acoger textos es, en particular, el fundamento de la escritura, la cual, en sentido estricto, pertenece también al universo

mediático. El ejemplo de la primera plana de prensa, ya evocado, va también en ese sentido, ya que la organización tabular, plástica y topológica de la página constituye una suerte de rejilla formal, que, proyectada sobre la página soporte (el objeto material), le permite acoger la inscripción de textos e imágenes, y de esa manera guiar su lectura.

Las *prácticas* en sí mismas son *cursos de acción*, definidos principalmente por el tema de la acción en curso y por los diferentes roles que este tema exige para que la acción tenga lugar. Así, por ejemplo, una conversación es una práctica que tiene por tema el intercambio de enunciados verbales y mimo-gestuales, que demanda al menos dos interlocutores, y se desarrolla suscitando significaciones sociopragmáticas, psicosociales y etnológicas. La propiedad principal de una práctica consiste en no estar clausurada; abierto por los dos extremos de la cadena, el curso de acción debe encontrar su significación en el detalle de sus *peripecias*, en su acomodación sintagmática.

Una *práctica* puede tener, claro está, un comienzo y un final, pero ese comienzo y ese final no participan en la significación práctica del conjunto. Una sesión de navegación en internet tiene necesariamente un inicio y un fin, pero raras son las sesiones en las que los extremos iniciales y finales sean significantes. Cuando ese es el caso, la sesión se cuenta como una búsqueda narrativa, es decir, es considerada como un texto con un potencial de dramatización completamente particular.

En un nivel superior, las *prácticas* se combinan y se superponen para constituir *estrategias*. Las *estrategias* aportan específicamente un «horizonte» de valores dominantes (en cuyo nombre las prácticas son ordenadas y articuladas entre sí), algo así como un «estilo» estratégico, es decir, como cierta manera observable y caracterizable de tratar las relaciones entre las prácticas y de ajustarlas unas a otras. Si se supone, por ejemplo, que el desarrollo de una velada familiar obedece a una estrategia implícita, entonces, se debe observar cómo y en nombre de qué las diferentes prácticas en las cuales los miembros de la familia están comprometidos se hallan jerarquizadas, ordenadas y ajustadas las unas a las otras. Así pues, la identificación de la práctica dominante (la cena, la conversación, el programa de televisión, etc.), es decir, aquella que ritma y coordina todas las demás, es con frecuencia la clave que permite comprender el *estilo estratégico* de la familia y, por consiguiente, qué lugar ocupa en ella la utilización de los «medios».

Hay una dimensión estratégica en los «medios», pues quienes los conciben tienen en cuenta situaciones concretas en las cuales las prácticas de uso se desarrollan. Si se sabe, en efecto, que el «espectador» medio

mira la televisión mientras come, o sosteniendo una conversación con sus familiares, inclusive yendo y viniendo por las piezas de la casa, y, además, cambiando de canal de manera imprevisible, el creador de la emisión, del programa o de la rejilla de programas deberá prever la gestión de esas prácticas concomitantes y concurrentes, a fin de asegurar un mínimo de continuidad en la audiencia.

En fin, podemos hablar de *forma de vida* cuando se identifican *estilos estratégicos* coherentes, recurrentes, relativamente independientes de situaciones temáticas y suficientemente potentes para influenciar todas las prácticas y todas las manifestaciones semióticas de un grupo o de un tipo social y cultural. La *coherencia* y la *congruencia* son las propiedades cardinales de las *formas de vida*: una coherencia «horizontal», que sostiene la *perseverancia*, y una congruencia «vertical» entre valores, estilos, roles, cualidades sensibles, regímenes temporales y pasiones. En ese sentido los «medios» son particularmente apropiados para proponer nuevas *formas de vida*, pero también para degradarlas tan rápidamente.

Los niveles de análisis están jerárquicamente ordenados según el grado de complejidad del plano de la expresión; pero cada nivel es capaz de acoger [por integración] y de reconfigurar los elementos de los otros niveles, añadiendo elementos que le son propios. Por ejemplo, una práctica semiótica puede acoger y reconfigurar conjuntos de signos, de textos, de objetos, para hacer de ellos elementos e instrumentos de un curso de acción. Inversamente, una práctica puede ser convertida en un texto, o integrada en un texto, en forma de discurso de instrucción, de modo de empleo o de cuaderno de cargos. [O puede ser simplemente narrada].

Esas capacidades de integración (en sentido ascendente o en sentido descendente) son susceptibles de producir formas semióticas mixtas, que no resultan, por tanto, ni incoherentes ni heterogéneas, puesto que el nivel de acogida impone sus propiedades y sus restricciones. Existen también objetos de análisis que no están estrictamente situados en un nivel de análisis único, y no son puramente textos, ni objetos, ni prácticas. Los «medios», como ya se habrá podido comprender, forman parte de esas formas mixtas, ya que acabamos de encontrarlos en todos los escalones del análisis de producciones semióticas.

Si tomamos el caso de la televisión, en cuanto «medio», vemos que asocia principalmente *textos* videos, los cuales son reunidos y configurados en *programas* y en series de emisiones, con un *sopORTE* técnico (el canal de difusión), y de *prácticas* de uso (las diferentes formas de espectáculo y de consumo televisivos). El conocimiento de las prácticas y de los usos es necesario para comprender cómo se configura el soporte. En efecto, a

partir de esas prácticas y de esos usos, se define la «parrilla» de una cadena de televisión: el lugar y el tipo de cada programa y de cada emisión, pero también la publicidad y las secuencias. En este nivel de análisis, nos enfrentamos a una *estrategia*. En breve, lo que se conoce como «parrilla» no es más que el producto de una estrategia, la manera como el soporte material se configura para controlar las prácticas de uso. Juega, en ese sentido, un rol comparable al de la primera plana de la prensa escrita (cf. *supra*).

El *médium* es, en sentido estricto, un medio de mediación y de difusión; aunque esa restricción no resiste por largo tiempo el análisis, ya que si se trata de un soporte configurado, por un lado, para acoger textos mediáticos, y del otro, para influir en prácticas, ese soporte se convierte por ese mismo hecho en un «objeto» semiótico complejo fuertemente asociado a la mayor parte de los otros niveles de análisis. Determina, en efecto, a la vez los géneros y los tipos de textos que puede acoger, y los géneros y tipos de prácticas con los cuales es compatible. El «medio» es ciertamente el mensaje, pero no exactamente en el sentido en que lo entendía McLuhan. El «medio» es un «objeto-soporte» fuertemente estructurado y restrictivo, que selecciona las otras formas semióticas, en este caso, textos videos, prácticas, estrategias y formas de vida.

Ese poder estructurante, en el caso de los «medios», es más amplio aún por razones institucionales y económicas. La televisión, en cuanto «medio», se organiza en «cadenas», así como la prensa escrita se organiza en titulares, diarios y magazines, incluso en «grupos de prensa». Una cadena es una *marca*, una identidad comercial, que, por un lado, tiene un *estatuto jurídico* y comercial, y, por otro lado, ha sido construida para definir modos y estilos de *enunciación*, aplicables al conjunto de programas, emisiones y textos videos. Con ese título, remite (i) a signos típicos (monogramas y logos); (ii) a cartas gráficas (que rigen la *dimensión plástica* de la textualidad visual); (iii) y a cierta concepción dominante de los programas más importantes (*prime time*), así como a «emisiones de flujo» y, por consiguiente, a *prácticas de uso* esperadas por los espectadores. Adopta igualmente estrategias en relación con las prácticas de sus usuarios y de sus concurrentes.

El reto de estas opciones, que recaen sobre el conjunto de la arquitectura semiótica de la semiosfera, consiste en proporcionar a la cadena una identidad y un estilo semiótico reconocibles; para eso, todas esas inflexiones y selecciones deben producir un efecto de *coherencia*. Ya hemos precisado que ese tipo de coherencia «vertical» (la *congruencia*) es característica de esos conjuntos significantes que se conocen como formas de vida. Una cadena de televisión propone, pues, globalmente, una o varias *formas de*

vida. En esto se define por la fuerza operante del lazo que une todas las opciones que ella exhibe, por la *congruencia* que asegura entre todos los niveles del análisis, entre todos los tipos de contenidos; y cuanto más fuerte es esa congruencia, más fácil es de identificar, más se impone esa identidad como legítima a los ojos del espectador. En breve, la congruencia de la forma de vida que porta un «medio» asegura, si no la creencia, por lo menos la adhesión y la fidelidad del espectador.

El «medio» es, pues, un tipo semiótico fuertemente integrador en el seno de las culturas, en dos tiempos. Primer tiempo: el de la constitución del soporte en cuanto *configuración de acogida*, por un lado, y, por otro, el de las prácticas de sus usos. Segundo tiempo: el de la *institucionalización del soporte en cuanto «marca»*, cuya influencia semiótica se extiende desde los signos hasta las formas de vida. Ciertamente, no es el único que puede integrar así todas las dimensiones semióticas; además, es muy reciente en ese rol. En algunos aspectos, tiene el mismo poder estructurante e integrador para las semiosferas desde un punto de vista semiótico, que la política, la arquitectura o el urbanismo.

Yuri Lotman (1999) ha mostrado de manera magistral cómo y por qué la ciudad de San Petersburgo, por su arquitectura y por su concepción urbanística, era la manifestación de una forma de vida, que implicaba el sentido de la historia y del tiempo, el de la política y el de los espacios sociales, el de la soberanía y el de su rol en la sociedad de la época de Pedro el Grande (pp. 124-146). De cierta manera, el dispositivo semiótico es el mismo que el de un «medio»: textos y objetos (la memoria histórica, los edificios) que hay que disponer sobre un objeto-soporte (organización urbana), cuyo poder estructural se extiende, por un lado, hasta los signos, y, por otro, hasta las estrategias políticas y las formas de vida. Los «medios» no son los únicos que disponen de ese poder de integración semiótica, aunque los términos de la comparación (la organización de una ciudad, el discurso político soberano, etc.) dan la justa medida del alcance de su poder. Queda por comprender cómo los «medios» contemporáneos se desempeñan específicamente.

RÉGIMENES DE CREENCIA, PASIONES Y FORMAS DE VIDA

A cada tipo semiótico, su régimen de creencia

Cada uno de los niveles de análisis distinguidos hasta aquí implica modalidades particulares de expresión y de interpretación; igualmente, corresponde a un dominio de experiencia (corporal, sensible, cognitiva) muy específico. Las modalidades de interpretación dependen principalmente

de la manera como cada uno de los tipos semióticos se pone en relación con el universo de sentido y con el tipo de expresión que él propone, y con la experiencia sensible y cognitiva en la cual se funda.

Por lo que concierne a los objetos, la experiencia a la cual remite su tipo de expresión tridimensional, así como sus tres propiedades (cf. *supra*: *materia, morfología, dinámica*), es la de los cuerpos, cuerpos físicos cualesquiera, aunque también cuerpos vivientes. Más precisamente, esa experiencia sensible y cognitiva está aquí constituida por todas las interacciones de nuestro *cuerpo propio* con los otros cuerpos, un conjunto de interacciones entre morfologías de envoltura, estructuras materiales y tipos dinámicos. Esa experiencia deja huellas y recuerdos, proporciona aprendizajes, y hasta puede ser reactualizada al momento de interpretar un nuevo objeto.

Preguntarse, por ejemplo, sobre la ergonomía de un nuevo objeto consiste en tratar de interpretar su forma con referencia a la memoria de interacciones pasadas con objetos comparables, pero también, por anticipación, al tipo de interacción que se podrá tener con él. Preguntarse por el diseño de un objeto es buscar en la morfología de ese objeto formas de experiencias vinculadas al uso y a las funciones de otros objetos comparables. En suma, algún *régimen de creencia* se instala en la confrontación entre lo que propone el nuevo objeto para interpretar y las experiencias acumuladas en la memoria. Ese régimen de creencia tiene el estatuto de una *promesa* (que conlleva la forma semiótica) y de una *aceptación de la promesa* (que resulta de la confrontación con las huellas de la experiencia). En el corazón de esa promesa más o menos aceptada, se da un diálogo entre dos cuerpos: el cuerpo propio del intérprete y el cuerpo-objeto propuesto.

Ya hemos sugerido diversificar los regímenes de creencia en función de los planos de inmanencia: creencias *semiológicas* (signos), *representacionales-ficcionales* (textos), *funcionales* (objetos), *prácticas* (práctica) y *de identificación* (formas de vida).

De la misma manera, pero con mayor alcance, el dispositivo de persuasión y de interpretación propio de los «medios» va a implicar también una *confrontación entre promesas y experiencias*. La diferencia es que, como hemos visto, el alcance de influencia semiótica de los «medios» se extiende sobre la totalidad de niveles de la semiosfera. Y entonces surge el problema cultural central, el de la congruencia (o no) de las promesas.

Cruzamientos, hibridación y conflictos de los regímenes de creencia

Si cada nivel de análisis propone sus propias promesas, el conjunto de los niveles de análisis controlados por un «medio» plantea también una promesa global. La característica más sorprendente, en los medios contemporáneos, se debe a la dificultad de asegurar la congruencia entre esos diferentes tipos de promesas semióticas, y muy particularmente en los medios más difundidos y mundializados: la televisión e internet.

Si nos atenemos, por ejemplo, al nivel de análisis de los textos, verbales, icónicos o videos, vemos que contienen promesas semióticas erigidas a veces en contratos de lectura que predeterminan la manera como se supone que el receptor va a interpretarlas. En las culturas institucionalizadas, esas promesas se convierten en normas, en estéticas y en géneros. La novela policial, el teatro ligero, la emisión cultural, el melodrama, el documental de viajes, las emisiones de juegos, etc., son géneros que contienen instrucciones de lectura, inscritas en la forma misma de los textos, y explotables según los códigos de cada universo cultural.

A cada género corresponde, del lado del texto, cierto número de reglas y de indicaciones que permiten reconocer cuál es el régimen de creencia propuesto, y del lado de la práctica de interpretación, un tipo de imaginario y de disposición interior que permita aceptar la promesa y adoptar el régimen de creencia sugerido por el texto. De ese modo, nos dicen, para entrar en una obra de ficción, es necesario suspender la increencia que pudiera inspirar la confrontación entre el mundo de la obra y el mundo de la experiencia cotidiana, y aceptar provisionalmente un nuevo tipo de creencia (ficcional).

En los géneros explotados por los «medios», especialmente por la televisión e internet, las *promesas semióticas* pueden ser reagrupadas en cuatro grandes categorías (sobre todo, si seguimos los trabajos de François Jost³) y, por lo tanto, en *cuatro regímenes de creencia* fuertemente contrastados. Cuatro solamente: (i) el documento y la información, (ii) el juego y la competición, (iii) la ficción y la narración, (iv) la enseñanza y la didáctica (cuyo estatuto mediático se desarrolla al mismo tiempo que los cursos masivamente difundidos en línea). Cada uno de esos cuatro regímenes de creencia se define por la relación de verdad que contrae con el mundo de la experiencia cotidiana, y esa relación de verdad puede ser incluso objeto de validación o de falsación. Por

3 Principalmente, en su libro *Comprendre la télévision* (2005). François Jost se limita a tres regímenes y no toma en cuenta (todavía) el régimen didáctico.

ejemplo, el documento, la enseñanza y el juego deben poder influir sobre la experiencia cotidiana, cada uno a su manera, mientras que ese no es el caso de la ficción.

Cada uno de esos cuatro regímenes de creencia establece, además, relaciones espacio-temporales específicas con la experiencia cotidiana (puede estar completamente desprendido o fuertemente anclado en ella, gracias a las operaciones de desembrague y de embrague). Sabemos, por ejemplo, que la ficción se propone como desprendida del momento y del lugar de lectura, y que eso se traduce, en los escritos de ficción, en una utilización específica de los tiempos verbales. Por lo demás, cada uno de esos regímenes de creencia corresponde a un tipo de valores, a juegos de roles y a reglas de validación que le son propias: para el *documento*, la información nueva y atestiguada; para el *juego*, la ganancia justificada y conforme a las reglas anunciadas; para la *ficción*, el interés y la verosimilitud continuos y mantenidos hasta el final; para la *enseñanza*, la utilidad de conocimientos validados por una cadena de garantías institucionales y sociales.

El usuario de los «medios» entra, pues, en los textos mediáticos provisto de esas instrucciones y de esas promesas definidas por el género. ¿Y qué descubre hoy en día? Emisiones de juegos que son transformadas en documentales de viaje; relatos de aventuras exóticas que son, en realidad, juegos y competiciones; trozos de vida cotidiana contruidos como juegos, pero donde se aprende pronto que funcionan de hecho como ficciones; documentos que toman sus códigos de géneros típicamente ficcionales, etc. El momento más destacado de esa evolución cultural corresponde al nacimiento y a la difusión de la llamada telerrealidad, bajo todas sus formas, que impone su régimen de creencia propio (la ficción y la narración escenarizada), so capa de otro régimen (el juego y la competición), a situaciones que podrían presentarse, sin embargo, como documentales y trivialmente cotidianas.

La tendencia es mucho más general, de modo que si, pasando de una cadena a otra, descubrimos una persecución automovilística, es cada vez más difícil decidir, de entrada, si se trata de una secuencia de filme policial (ficción y narración), de un documental sobre el trabajo de la policía (documento e información) o de una carrera de automóviles (juego y competición). Asimismo, un grupo de actores cruzando un río tumultuoso puede pertenecer a un filme de aventuras (ficción) o a una emisión de deportes extremos de supervivencia (juego), a una publicidad para un destino o para un promotor de viajes (documento e información). Esa tendencia, claro está, es tanto más acentuada cuanto mejor se preste

el soporte mediático a una práctica fragmentaria conocida como *zapping* en el caso de la televisión, o como *navegación* si se trata de internet.

En esos casos, es necesario comprender que el «medio», en cuanto tal, es portador de un régimen de creencia global y de *formas de vida* dominantes, que vienen a interferir con él y que están asociados a géneros textuales propiamente dichos y fijados en cada cultura particular. El *juego*, el *documento*, la *ficción* y la *enseñanza* se convierten entonces, en cierto modo, en *meta-régimenes de creencias* transversales, los cuales engendran al mismo tiempo formas mixtas y combinaciones en gran número, y por tanto, una incertidumbre creciente para el espectador al momento de la interpretación.

El problema no consiste en saber si las emisiones de información dicen la verdad sobre el mundo, si los juegos están trucados o son fiables, si las publicidades están de acuerdo con la deontología comercial, o si los filmes de ficción respetan los códigos estéticos de su género. El problema se plantea desde el inicio para el usuario, porque lo que es perturbado y desestabilizado son las condiciones mismas de la elección del régimen de creencia más apropiado. Es fácil comprender que si ante un filme publicitario conviene preguntarse previamente si se trata de un juego, de un documento o de una ficción, las condiciones de interpretación del mensaje publicitario quedarían fuertemente degradadas, y esa degradación solamente puede favorecer la manipulación de las creencias, es decir, una estrategia de persuasión que juega con la desestabilización semiótica del intérprete.

Por una ética de los regímenes de creencia

El juicio del buen sentido, en materia de «medios», no es suficiente. Inquietarse por la influencia de los «medios» sobre las costumbres, denunciar su poder de difusión, querer controlar la diseminación de las representaciones estereotipadas que vehiculan, todo eso puede ser laudable, sin duda inevitable, como toda puesta en guardia ante una capacidad de manipulación de tan amplio alcance. Frente a ese poder de difusión, los pedagogos y los sociólogos proponen generalmente soluciones educativas: es necesario aprender desde la escuela a reconocer los códigos, a identificar los géneros, a adoptar el régimen de lectura más adaptado a cada «medio» y a cada género. En suma, una solución que se apoyaría en la dominación de uno de los regímenes de creencia, de naturaleza didáctica, y que dominaría sobre todos los demás.

Pero bien se ve que el corazón del problema –la hibridación de los regímenes de creencia mediáticos contemporáneos– obliga a inventar

otras contraestrategias y una ética de los medios que esté adaptada a nuestros tiempos. Ciertamente, el problema no es nuevo, aunque haya cambiado de naturaleza. Sobre ese problema, en efecto, Gustave Flaubert publicó en 1857 una novela, *Madame Bovary*, cuyo personaje epónimo era arrastrado a la desesperación y al suicidio por haber creído que se podía vivir en la experiencia cotidiana como se vivía en las ficciones novelescas de las que se alimentaba con abundancia. La confusión de regímenes de creencia no es, pues, privativa de los «medios» contemporáneos. [Mucho antes que Flaubert, lo ilustró Cervantes con *Don Quijote*].

La diferencia salta a la vista si seguimos nuestro análisis. En el caso de *Madame Bovary* y de sus semejantes, anteriores y posteriores, la institución novelesca no está en cuestión, y solo la fragilidad del intérprete y su probable falta de competencia semiótica explican la confusión. *Madame Bovary* no ha sido engañada por una confusión de regímenes de creencias de las novelas, sino que ha sido inducida a error en la elección del régimen de creencia, y ha recibido, sobre todo, el contenido de la promesa ficcional (novelesca) como si pudiera ser transferida y puesta en práctica en su propia experiencia cognitiva y sensible.

Más generalmente, y más aún hoy en día, los grupos de presión que protestan contra las imágenes de la mujer difundidas por los «medios», contra las costumbres puestas en escena en esos mismos «medios», o contra toda suerte de liviandades ideológicas o morales atribuidas a sus autores, practican la misma amalgama y se extravían de la misma manera: todos ignoran, a sabiendas o no, la diferencia efectiva y significativa entre los regímenes de creencia; todos razonan como si los espectadores intérpretes fueran incapaces de ser educados a ese respecto*.

Pertenecen igualmente al mismo paradigma de la confusión «patológica» o «transgresiva» los métodos de la publicidad llamada clandestina. Un reportaje sesgado para promover una empresa o un servicio reposa, en efecto, en una confusión de regímenes de creencias y principalmente de los modos de persuasión, pero eso ocurre en el interior del mismo régimen, el del «documento-información», y en la lectura crítica del texto mismo el sesgo podrá ser reconocido.

Más insidiosa es la puesta en escena, en la ficción novelesca o cinematográfica, de productos o de marcas. Uno se podría escandalizar

* La tesis del traductor de este libro para optar el grado académico de doctor en educación trató precisamente de la necesidad de introducir en la educación secundaria la enseñanza del «lenguaje cinematográfico» y televisivo, junto con sus géneros, sus regímenes de creencias, su estética y su ética (1973) [NdT].

del procedimiento (por lo demás, está reglamentado), aunque la presencia de un producto o de una marca tomados de la experiencia cotidiana no es, sin embargo, semióticamente hablando, más anormal que cualquiera otra forma de «apoyos» realistas. Es, en efecto, un procedimiento tan antiguo como la ficción, que consiste en incluir hechos u objetos de los que se puede tener la experiencia directa o de cuya existencia se puede atestiguar la experiencia. Aquí no hay cambio de régimen de creencia, sino una forma de «mención» interna, un procedimiento retórico codificado y sobre el cual, en principio, nadie debería ser engañado, que está destinado a proporcionar un valor de autenticidad al universo de la ficción. La autenticidad no es la realidad, sino un efecto de referencia inmediata y simulada a la realidad.

En el caso de los «medios» contemporáneos, las cosas se presentan de otra manera, porque es la institución mediática misma la que practica sistemáticamente la hibridación y la que induce la confusión de los regímenes de creencia; y no es el intérprete el frágil, el incompetente y el aturdido. En la telerrealidad, por ejemplo, comportamientos que son mostrados como cotidianos y documentales son de hecho contruidos de manera ficcional, apoyados en argumentos o en tramas argumentales, y asumidos por personajes que han sido seleccionados como lo son los actores de ficción. Y, lo que es más, las reglas de exclusión progresiva de participantes, que se supone que remiten al universo de los juegos y de la competición, forman parte igualmente de la trama argumental, tal como lo hacen, por ejemplo, las alternativas narrativas y textuales que se proponen en los relatos interactivos que explotan bases de datos digitales. En suma, esas emisiones de la telerrealidad toman todo su dispositivo del régimen de la ficción, dando todas las apariencias de géneros propios del documental y del juego.

¿Ética o estrategia?

El rol del semiotista no consiste en definir una norma de conducta o en preconizar tal o cual prescripción moral. Consiste en observar, comprender y definir las «zonas críticas», los lugares problemáticos y los puntos de intervención que son susceptibles de conducir a la solución de los problemas. En nuestro caso, la zona crítica es la *hibridación de los regímenes de creencia*. El lugar problemático es la existencia de *regímenes de creencia propios de los «medios» mundializados*, e independientes de aquellos que los géneros textuales tradicionales proponían en cada cultura.

El punto de intervención es probablemente la *congruencia de las formas de vida*. En esos procesos, la congruencia entre los niveles de análisis y los diferentes tipos semióticos de cada cultura, congruencia que hemos definido como propia de las formas de vida, se halla en crisis. La existencia de una forma de vida reconocible es, en efecto, una condición para que el usuario de los «medios» pueda asumir o mantener a distancia, aceptar o rechazar con conocimiento de causa los valores, las situaciones y los roles que se le proponen, mientras que la hibridación sistemática que constatamos solo puede descalificarlo como sujeto responsable de sus elecciones. En breve, la hibridación de los regímenes de creencia compromete la congruencia propia de las formas de vida y, por consiguiente, la posibilidad misma de la manifestación de formas de vida reconocibles y apropiables.

Y si recordamos aquí que la *congruencia de una forma de vida* es la clave de una identidad fuerte para una marca, para una cadena de televisión o para un «sitio» de internet, entonces, este punto de intervención se convierte para el «medio» mismo en *estratégico*. La confusión sistemática entre los regímenes de creencia hace ilegible la organización de la parrilla de una cadena de televisión, puesto que perturba el reconocimiento por el espectador de los géneros textuales y de los tipos de programas que se distribuyen cuidadosamente a lo largo de la jornada y de la semana, según una rejilla de la que él debiera ser el destinatario competente.

Y esa hibridación confusa no es sin duda extraña al hecho de que hoy en día, al menos en lo que concierne a los «medios» generalistas, la identidad misma de las marcas, de las cadenas y de los títulos es cada vez más indistinta. Sin identidad reconocible, una marca no puede enunciar legítimamente, o, simplemente, no puede adoptar una clara posición de enunciación. Retorno al punto precedente: sin enunciador identificable, el enunciatario no sabe cómo tomar posición; el *yo* construye el *tú*, y recíprocamente; si uno de los dos falta, el sistema de enunciación vacila.

No es fácil decidir, en ausencia de encuestas sistemáticas, en profundidad y sobre largos períodos, si el fenómeno observado es una tendencia durable o una simple transición pasajera. Se podría imaginar que, en esa zona periférica de las semiosferas, donde tienen lugar las transiciones y las traducciones, los regímenes de creencia mediáticos se hallan en trance de «abandonar» en cierta manera el nivel de análisis de los géneros textuales, para venir a anclarse en los de formas de vida, más generales.

Esta hipótesis no es de ningún modo absurda porque, de algún modo, los soportes, las prácticas y los usos sociales han estado siempre en

el origen de los géneros textuales, y solo después de su fijación institucional estos últimos han aparecido como propiedades textuales, propiedades llamadas «genéricas». Si tal fuera el caso, asistiríamos actualmente a una fase confusa en la que se superpondrían reglas pertenecientes al antiguo sistema y las propias del nuevo sistema. Ese «nuevo sistema» podría ser el de las *formas de vida* mundializadas y en muy pequeño número.

PARA TERMINAR: ESAS CREENCIAS QUE NOS INTRODUCEN EN EL MUNDO

Sin embargo, tendencia durable o transición pasajera, esa confusión por hibridación comporta el mismo riesgo para nuestros contemporáneos: el de verse imponer o el de imponerse ellos mismos, en un deseo de clarificación, de simplificación o de reaseguramiento, un régimen de creencia único. Orwell había encontrado un nombre para esa reducción totalitaria: *Big Brother*. En efecto, *Big Brother* es un médium, que satisface todas las condiciones de definición de un «médium», incluida su capacidad de abarcar y de influir todos los tipos semióticos de una cultura. Pero nuestra época produce otros de la misma naturaleza, y que, aunque no sean definidos ni aprehendidos como «medios», son igualmente portadores de un régimen de creencia único y de una forma de vida totalitaria: la economía financiera, por tomar un ejemplo actual, es uno de esos «integrismos» semióticos que nos son impuestos (o que nosotros nos imponemos) como la explicación última de todas las cosas, al mismo tiempo que el filtro legítimo de nuestra relación con el mundo.

Edgar Morin, en nombre del pensamiento complejo, ha defendido siempre la multiplicidad de los puntos de vista, ha denunciado las interpretaciones unilaterales, y con frecuencia ha provocado a la opinión pública al proponer «interpretaciones multilaterales» y paradójicas, por ejemplo, sobre el conflicto israelí-palestino, la crisis financiera, e incluso acerca de la competencia de los expertos que aconsejan a los políticos que nos gobiernan. Su combate intelectual tiene necesariamente una dimensión mediática, puesto que los puntos de vista dominantes y las interpretaciones unilaterales están particularmente vehiculadas en los «medios» y reforzadas por los «medios». El pensamiento complejo no es jamás un pensamiento «holístico»; siempre es fuertemente contrastado y se nutre de todos los puntos de vista que se tienen sobre el mundo. Obedece solamente a una metarregulación, la que Edgar Morin designa de manera algo enigmática como *conocimiento del conocimiento* y que desemboca, de hecho y de derecho, en una ética del conocimiento. Una ética, más bien que una epistemología.

El semiotista, por su parte, no puede dejar de defender la *diversidad de regímenes de creencia*, pero una diversidad suficientemente contrastada. Cuatro regímenes solamente en los «medios» contemporáneos son ya demasiado pocos; y peor aún si contribuyen a la confusión por hibridación. Es necesario desear a la vez la diversidad de regímenes de creencia y una clara distinción entre cada uno de ellos, así como se puede militar por la diversidad biológica y por la clara identificación de cada una de las especies.

La diversidad de los regímenes de creencia es la garantía de la plenitud semiótica de nuestra relación con el mundo. Estamos en el mundo, justamente, en la medida en que *creemos* lo que nos propone, adónde creemos que nos lleva la significación de nuestro ser en el mundo. Y como el mundo es al mismo tiempo extremadamente diverso y, no obstante, sentido como único, necesitamos la diversidad de los regímenes de creencia y de su clara adaptación a cada situación portadora de sentido para sentir la unidad de nuestra relación con el mundo. Desde la «fe perceptiva», que nos hace tomar por verdaderas nuestras percepciones cotidianas, hasta la fe religiosa, que nos abre, en el seno mismo de la experiencia diaria, la posibilidad de otros mundos, pasando por la creencia ficcional y la confianza en las reglas de competición, no somos, semióticamente hablando, más que creencias diversas y todas específicas.

Si hiciera falta enunciar una recomendación propiamente semiótica, sería esta: *preservar, desarrollar y dinamizar la diversidad de nuestros regímenes de creencia culturales.* Y esa es, precisamente, la condición para que las formas de vida que ellos soportan puedan ser percibidas y asumidas como formas de vida. Desde un punto de vista semiótico, en efecto, ya hemos insistido suficientemente en eso: una forma de vida únicamente tiene existencia por contraste, al menos por el contraste de una figura resaltante y diferente, sobre un fondo de contenidos. Las formas de vida solo estructuran nuestra relación con el mundo por su capacidad de oponerse y de transformarse, y, gracias a sus contrastes distintivos, a solicitar nuestras elecciones.

En suma, no podemos asegurar nuestras formas de vida sino en la diversidad; no podemos asignarles una significación más que por contraste. Nuestra vida solo tiene sentido en la contradicción y en la posibilidad de elegir, y los «medios» no contribuyen a eso si no proponen y desarrollan ese potencial de contradicción y de contraste.

TERCERA PARTE

El espacio-tiempo de la persistencia
y de la perseverancia

Preámbulo III

Las formas de vida se apoyan en formas identificables de la *perseverancia*, y principalmente en encadenamientos reconocibles del *desarrollo sintagmático* de un curso de vida. La manifestación del desarrollo de un proceso incluye simultánea y complementariamente tres tipos de dimensiones: la de los *actores*, la del *espacio* y la del *tiempo*. Hemos evocado ya en varias ocasiones la dimensión actuarial al caracterizar las formas de vida como regímenes de identificación y de construcción de interacciones sociales, y también al indagar las propiedades modales, éticas y pasionales que determinan las competencias y los diferentes roles que participan en las formas de vida. Ahora examinaremos más detenidamente las formas espaciales y temporales que permiten a la vida *perseverar en su curso*, y haciéndolo, darle sentido.

El espacio-tiempo de las formas de vida es ante todo el de la presencia sensible (cf. *supra*, capítulo II de la primera parte de este libro). Las imperfecciones propias de las formas de vida, las tensiones y los conflictos entre las respectivas propiedades del plano de la expresión y del plano del contenido se manifiestan en el espacio y en el tiempo de la presencia sensible. Hemos identificado ya la disociación entre la *espera* y la *nostalgia*, que se diferencian, a partir de la misma imperfección de base (la de la *carencia*), según que esta última se oriente prospectiva o retrospectivamente, o, en términos de una fenomenología de la presencia, según que sea protensiva o retensiva. Tanto la espera como la nostalgia, y lo mismo la carencia en general, pueden apoyarse en una topología de la presencia: un objeto de valor, una situación potencial y deseada pueden estar «en otra parte», «a lo lejos», o circunscritas en el interior de un lugar inaccesible, incluso intemporal.

Pero, además, ese espacio-tiempo es susceptible de ser examinado a la luz de los *regímenes espaciales y temporales* que él induce. Se entiende

aquí por *régimenes* una configuración que agrupa las propiedades, figurativas y no figurativas, asociadas a una figura espacial o temporal que constituye su núcleo generador. Definir y describir un régimen espacial o temporal consiste (i) en postular el rol organizador de la figuratividad (una suerte de «inteligencia figurativa»); (ii) en adoptar el punto de vista de las figuras del espacio y del tiempo para acceder al conjunto de propiedades asociadas dentro de la misma configuración; y, en fin, (iii) en establecer la coherencia de la configuración, de tal manera que se pueda concebir la figura espacial o temporal central como su núcleo generador¹.

Desde el punto de vista del método, los *régimenes espaciales y temporales* podrían, si no estamos atentos, entrar en concurrencia (o en confusión) con las *formas de vida*. El método, en efecto, es muy comparable, ya que se basa, en ambos casos, en la constancia y en la congruencia del conjunto de elecciones que se han hecho, para una configuración dada, en todas las categorías que la constituyen. Aunque la semejanza no se detiene ahí. En el caso de los regímenes espaciales y temporales, de una parte, el número de categorías concernidas es limitado y seleccionado por el punto de vista adoptado (espacio y tiempo): aspectualidad, ritmo y *tempo*, axiologías, emociones y pasiones; y, de otra parte, de lo que se trata es de congruencia paradigmática. En el caso de las formas de vida, no existen ni núcleo generador ni punto de vista genéricos: cada una tiene los suyos; y, además, la cuestión de la coherencia sintagmática es primordial.

Lo único que falta es que la perseverancia propia de las formas de vida se desarrolle y se manifieste en el espacio y en el tiempo, y que encuentre allí necesariamente los regímenes espaciales y temporales que son susceptibles de sostener el curso de vida, o de perturbarlo, o incluso de suspenderlo. La cuestión no es metodológica, sino teórica: ¿cuáles son las morfologías espaciales y temporales que permiten la constitución de formas de vida? ¿Y cómo esas morfologías influyen en la coherencia y en la congruencia de las formas de vida, y recíprocamente?

La fenomenología del campo de presencia nos ayudará a definir las condiciones en las cuales podemos constituir regímenes topológicos que desemboquen en formas de vida elementales. Y con el doble apoyo de la constitución del tiempo en los mitos de la Grecia antigua,

1 Este es precisamente el procedimiento que desarrolla y propone Denis Bertrand a propósito de *Germinal* de Émile Zola, en *L'espace et le sens* (1985), aunque él lo justifica en otros términos, de naturaleza más retórica.

por un lado, y, por el otro, con la constitución del tiempo jurídico, identificaremos los regímenes temporales que autorizan el desarrollo de formas de vida.

Podremos, entonces, examinar dos casos de formas de vida que se hallan en la frontera de la naturaleza y de la cultura, y que ponen en práctica, cada uno a su manera, *una forma de socialización y de culturalización de las propiedades espaciales y temporales de la naturaleza*: del lado de los regímenes temporales, será cuestión de la periodicidad de las estaciones (las estaciones de la moda), y del lado de los regímenes espaciales, de las formas de vida territorializadas.

Capítulo I

El espacio y el tiempo de las formas de vida

LOS RÉGIMENES TOPOLÓGICOS DE LAS FORMAS DE VIDA

Regímenes topológicos de la presencia

Las formas de vida se manifiestan en particular por los movimientos en el campo topológico de la presencia, o, para ser breves, en la *profundidad sensible*. Un actante-cuerpo desarrolla en torno suyo un campo sensible, que comporta un centro de referencia (el actante-cuerpo sensible mismo), horizontes (envueltos por un dominio exterior, más allá de los horizontes), así como movimientos entre esas posiciones topológicas.

Por tratarse de modificaciones sensibles, experimentadas por un actante-cuerpo, ejercen necesariamente su acción en dos dimensiones: la de la intensidad y la de la extensión. Denominamos¹ *mira* a un movimiento topológico que recae sobre la *intensidad* de la presencia sensible, y *captación* a un movimiento topológico que recae sobre la *extensión*. Las dos operaciones, la *mira* y la *captación*, implican cada una como mínimo dos roles: una *fuerza* y un *blanco*. El actante-cuerpo puede, pues, estar implicado en una *mira*, que es intensiva, y/o en una *captación*, que es extensiva. Puede ser en ambos casos la fuerza o el blanco. Los regímenes topológicos se diferencian, entonces, principalmente según que el centro de referencia (el actante-cuerpo) y los horizontes (los

1 ¡Arbitrariamente, pero con cierta perseverancia! Para convencerse de ello, el lector podrá consultar *Tensión y significación* (Fontanille y Zilberberg, 2004, pp. 118-126 y 202-208).

límites de su campo de presencia) sean respectivamente *fuentes* o *blancos*, ya sea de una mira (en intensidad), ya sea de una captación (en extensión)².

Cada uno de esos movimientos de mira o de captación se traduce en una inflexión, o sea, en una deformación significativa del campo de la presencia sensible. Por ejemplo, una forma de vida que privilegia la *mira*, a partir del actante centro de referencia, hacia los horizontes y más allá, está necesariamente *abierta* a toda la diversidad de posibles, tanto de amenazas como de satisfacciones. En cambio, una forma de vida que privilegia la *captación* de los horizontes y de lo que ocupa el campo más acá de los horizontes, a partir del mismo actante centro de referencia, focaliza particularmente la *clausura* topológica de la perspectiva, esto es, se centra en los efectos de envolvimiento y de totalización en beneficio de una actitud general que consiste en afirmar el dominio sobre el mundo significativo.

Pero imaginemos que en la experiencia del actante sea él mismo el que está puesto en la mira por el mundo y por aquello que ocurre en los horizontes de su campo personal: se encuentra amenazado, asediado incluso, por esa vuelta atrás de la mira y de la profundidad. La posición de centro de referencia puede incluso quedar comprometida; el campo entero, desestabilizado, y el régimen topológico se convierte, entonces, en el de una vida insostenible e «inhabitable».

Sería legítimo preguntarse de qué manera esas deformaciones topológicas afectan a los dos planos constitutivos de las formas de vida, a saber, al plano de la expresión (el esquema sintagmático) y al plano del contenido (las diferentes categorías seleccionadas y ponderadas). Hay que recordar aquí que no podemos hablar de formas de vida (i) si el esquema sintagmático no es sentido como coherente y si el actante que no lo siente así no se empeña en convertirlo en tal por su compromiso en la prosecución del curso de vida; y (ii) si las categorías del contenido no están enteramente desplegadas, en un recorrido generativo integral, bajo el control de selecciones y de ponderaciones congruentes.

El principio que hemos propuesto (en el capítulo II de la primera parte), que «subjetiviza» en cierta manera los esquemas sintagmáticos de la expresión y las estructuras paradigmáticas del contenido, está perfectamente adaptado a esas modificaciones topológicas del campo de presencia sensible: ya sea del lado de la coherencia (de la expresión), ya sea del lado de la congruencia (de los contenidos); en ambos

2 Sobre las categorías fuente/blanco y mira/captación, ver *Semiótica del discurso* (Fontanille, 2006, pp. 134-142).

casos tenemos que ver con un desarrollo en la extensión (desarrollo sintagmático de un curso de vida, desarrollo de las elecciones en el conjunto de los niveles del *recorrido generativo*) y con variaciones de intensidad (intensidad del compromiso en el curso de vida, intensidad de las elecciones y de las ponderaciones efectuadas sobre los contenidos). Y, en los dos casos, el origen de esos desarrollos en la extensión y de esas variaciones de intensidad, el que las opera y las siente a la vez, es el mismo actante, el actante-cuerpo que asume la forma de vida.

Las deformaciones topológicas dominantes se producen, pues, bajo el control de las siguientes variantes:

1. El movimiento topológico puede recaer...
 - a. Sobre la *intensidad de la presencia* y sembrar alguna incertidumbre acerca de la extensión (abertura, diversidad de posibles, etc.): se trata de la *mira*.
 - b. Sobre la *extensión de la presencia*, sobre su alcance y sus límites (clausura, medida, etc.), y dejar en suspenso la cuestión de la intensidad: se trata de la *captación*.
2. La iniciativa de la relación sensible regresa ya al actante-cuerpo, ya al mundo sensible, y ofrece así dos orientaciones a las operaciones sobre la presencia sensible: (i) o bien el actante es la *fuerza*, y el mundo, el *blanco*; (ii) o bien a la inversa: el actante es el *blanco* y el mundo es la *fuerza*.

Según eso, las deformaciones topológicas del campo de la presencia sensible pueden ser consideradas como asociaciones entre dos tipos de operaciones: la *mira* (intensidad, orientación, apertura del campo) y la *captación* (extensión, alcance, clausura del campo); y dos orientaciones de la profundidad sensible: una orientación *centrífuga* (del actante hacia el mundo) y una orientación *centrípetica* (del mundo hacia el actante). Las cuatro situaciones previsibles son las siguientes:

- a. Si el actante-cuerpo pone en la *mira* el mundo sensible y *abre* el campo, se halla en posición de *búsqueda*, o sea, de conquista y de descubrimiento.
- b. Si el actante-cuerpo *capta* el mundo y *cierra* el campo, está en posición de *influencia*; hace del mundo su imperio, su posesión y su dominio de legitimidad.

- c. Si el actante-cuerpo es puesto en la *mira* por el mundo sensible, se encuentra en posición de *fuga*, de repliegue; se siente amenazado, cuestionado o, como mínimo, interrogado o solicitado.
- d. Si el actante-cuerpo es *captado* por el mundo, se halla en cierto modo en *inclusión* dentro del mundo, englobado y localizado, en una situación que puede tomar la forma de una trampa y/o de una reificación, en cuanto simple parte del campo topológico.

Hemos evocado ya el mundo del absurdo, con la proliferación de expresiones que asedian al actante-cuerpo, que lo tienen en la mira y lo amenazan, y las fuerzas que tratan de captarlo. Solo le queda la opción entre dos regímenes de formas de vida: la *fuga* para no ser captado, o la *inclusión* para confundirse con las expresiones proliferantes que lo asedian. El personaje de Céline, Bardamu, no cesa de huir para cambiar de campo de referencia, recorriendo de esa manera el mundo entero, entre Europa, África y Estados Unidos. Termina por reconocer y por pertenecer él mismo a las expresiones del absurdo; es la etapa final de la abyección. En cambio, Bérenger, el personaje de Ionesco, huye, en cierta medida, del interior, y renuncia a la posición de referencia del campo sensible; adopta, entonces, una vivencia corporal esquizoide.

Trataremos más delante de la dinámica propia de los territorios, que uno se representa espontáneamente, en un primer análisis, como perteneciente a un régimen topológico de *clausura* y de *dominio*: empresa biológica, etológica, económica y cultural. Aunque mostraremos igualmente por qué ese régimen de dominio no puede dar cuenta de la dinámica territorial contemporánea: los límites son concebidos para ser transgredidos o desplazados, las redes y las interacciones a distancia abren los territorios; y los otros regímenes (la búsqueda, la fuga o la trampa) pueden entonces sustituir o asociarse al del dominio.

Una tipología adquiere forma, la cual puede ser presentada, en una primera aproximación, como una simple tabla de combinaciones:

	Actante fuente > Mundo blanco	Actante blanco > Mundo fuente
Mira	Búsqueda	Fuga
Captación	Dominio → Posesión	Inclusión → Trampa

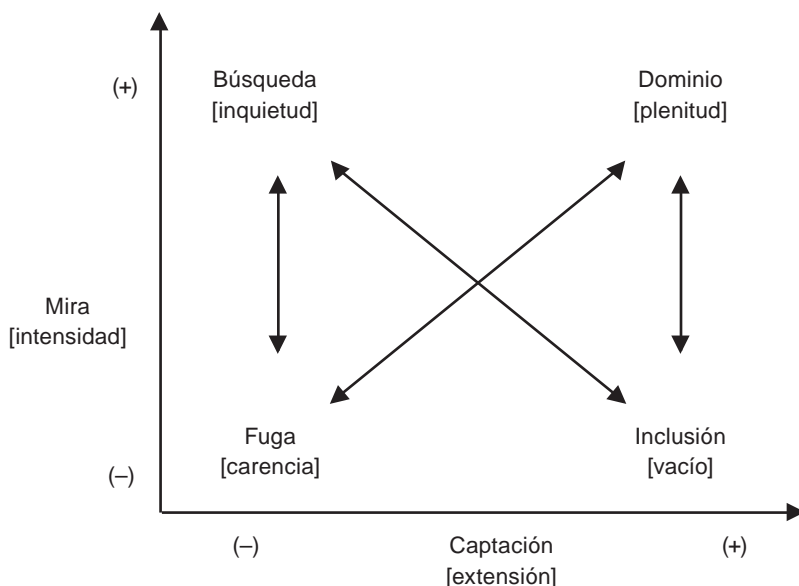
Formas de vida en tensión y en transformación

La tipología de los regímenes topológicos de la presencia puede ser reorganizada desde el punto de vista del actante, centro de referencia del campo de presencia sensible, que es también el centro de asunción de la forma de vida. Hemos mostrado ya que las formas de vida implican la asunción subjetiva por un actante-cuerpo.

Desde el punto de vista subjetivo, la primera elección que se impone es la de la naturaleza de la operación dominante que se ejerce en el campo de presencia sensible: ¿*mira* o *captación*? Luego, si el actante-cuerpo será fuente o blanco de esa operación dominante. La cuestión que se plantea desde su punto de vista es la posibilidad de ejercer toda o parte de la otra operación; la operación que él pone en marcha en cuanto fuente, o de la cual es el blanco, ¿deja lugar, o no, a la posibilidad de la otra operación?

Desde ese punto de vista, las cosas son relativamente simples: el actante toma a su cargo o no la intensidad de la presencia sensible (*mira*), y se trata, entonces, de saber si eso inhibe o no su capacidad para tomar a cargo, igualmente, la extensión de esa presencia (*captación*). Por ejemplo, en cuanto a la continuación del curso de vida, es preciso saber si el compromiso puntual intenso del actante inhibe o favorece su perseverancia global y de largo curso; o bien, si son selecciones paradigmáticas de los contenidos, es necesario saber si la intensidad de tal o cual elección de ponderación compromete o no la congruencia del conjunto de selecciones operadas en todos los niveles. En breve, se trata siempre de saber si la *mira* y la *captación* se refuerzan o se debilitan de manera recíproca.

Formalmente, la cuestión que se plantea, en ese caso, es la de la compatibilidad o incompatibilidad entre la *mira* y la *captación*, consideradas como dos dimensiones: intensiva (la *mira*) y extensiva (la *captación*), de la misma estructura de percepción y de constitución de las formas de vida. Estas relaciones de compatibilidad y de incompatibilidad pueden ser descritas como tensiones entre la *mira*, en la intensidad, y la *captación*, en la extensión: tensiones convergentes cuando se desarrollan reforzándose la una a la otra; tensiones divergentes o inversas cuando se desarrollan debilitándose mutuamente. Esas tensiones constituyen una estructura tensiva en la que encontramos las posiciones combinadas precedentemente descritas, aunque esta vez vinculadas al modelo que garantiza la solidaridad global de los cuatro regímenes identificados.



Las formas de vida, definidas por la topología de las miras y de las captaciones en el campo de presencia, deben ser homologables con aquellas, elementales, definidas por las solas categorías de la ausencia y de la presencia de la expresión y del contenido (cf. el segundo capítulo de la primera parte). Así, el *sentimiento de carencia* es presupuesto por la *búsqueda*, el *sentimiento de plenitud* está asociado al *dominio*, el *sentimiento de vacío* puede corresponder a la inclusión o a la trampa; y, en fin, la *sorpreza* y la *espera de lo inesperado* forman parte de la fuga. Estas homologaciones son a la vez congruentes y conformes: las asociaciones, en cierta medida «por defecto», que suscita el modo deductivo son las que hemos adoptado.

Pero no son restrictivas, y otras relaciones son igualmente posibles, las cuales se convertirán en congruentes si se propagan a otros niveles del análisis. Por ejemplo, el actante dominante del dominio puede estar paradójicamente «deprimido» si el sentimiento de vacío está asociado al dominio. De igual modo, no queda excluido que el sentimiento de plenitud pueda estar asociado a la fuga, si la única manera de conjugar una total presencia de la expresión y del contenido es, para el actante, un recorrido errante y de movimiento perpetuo. Para él, en efecto, la única manera de acordar un desarrollo exitoso del curso de vida, con un conjunto de elecciones axiológicas congruentes, consiste en un desarraigo o en una escapatoria que dará a la forma de su vida el aire

de una fuga, para escapar a una mira reductora, y para recuperar o preservar todas las capacidades de la abertura al mundo.

Una forma de vida puede, pues, ocultar otra, o cambiarse en otra. En posición de *dominio*, por ejemplo, el actante puede haber circunscrito los límites de su propio confinamiento, afirmando su posesión sobre su dominio; aparece, entonces, en *inclusión*, en un dominio más vasto, que lo amenaza o que lo controla. Asimismo, la *búsqueda* puede recurrir a la *fuga*, si, teniendo un objeto de valor en la mira, el actante descubre o se da cuenta de la hostilidad o el interés de otra mira, de la que él es ahora el blanco.

Otras figuras: la *fuga* puede desembocar en la *inclusión* si la mira de la que el actante es el blanco se convierte en captación, y entonces esa inclusión se convierte en *trampa*. De la misma manera, la *búsqueda* que se satisface con una conjunción desemboca en un *dominio* desde el momento en que la mira del actante se transforma en captación. Esas transformaciones son de regla: ninguna forma de vida eclosiona ni se manifiesta sola, sin contraste y sin transformación; cada forma de vida es una configuración que transforma a otra, como una figura que aparece sobre un fondo.

LOS RÉGIMENES TEMPORALES DE LAS FORMAS DE VIDA

Con toda evidencia, el tiempo es una de las sustancias de la vida, acompaña y constituye el curso mismo. Quisiéramos mostrar ahora³ en qué sentido las formas de vida están fuertemente determinadas por los regímenes temporales que las sostienen.

El tiempo de las formas de vida transfigura las primeras tipologías elaboradas a partir de la topología del campo de presencia. Esta última cuenta historias aparentemente ordinarias; define tipos narrativos, entre los cuales se encuentra el tipo canónico sobre el que toda la semiótica narrativa ha sido construida, a saber, la *búsqueda*. A ella le añade tres posibilidades que diversifican la manera como las estructuras narrativas pueden decir el «sentido de la vida», pero una vida a la altura del hombre, organizada en torno a una posición de referencia en un campo topológico fundamentalmente individual.

3 Haciendo eco a los trabajos de investigación que dieron lugar a la publicación colectiva *La flecha rota del tiempo. Figuras y regímenes semióticos de la temporalidad* (Bertrand y Fontanille, 2006).

Por eso, los regímenes temporales nos llevarán mucho más allá, en dos direcciones complementarias, puesto que van a implicar de entrada la relación con el otro, con el mundo y con lo social. Los regímenes temporales de las formas de vida desembocan así, principalmente en los mitos de la invención del tiempo y del mundo, por un lado, y por otro, en los esquemas jurídicos y temporales del «vivir conjuntos».

Tiempo de la existencia y tiempo de la experiencia

Una primera distinción se impone entre «tiempo de la existencia» y «tiempo de la experiencia», que es el fundamento epistemológico necesario para desarrollar una semiótica del tiempo. Las formas de vida son directamente afectadas por esta distinción: (i) primero, porque vivir es ante todo una de las maneras de *existir* (cf. *supra*, la discusión en torno a las concepciones de Wittgenstein y, después, de Latour); y (ii) luego, porque el curso de una vida es, en sí mismo y reflexivamente, una *experiencia*, precisamente porque es un curso «vivido» por un actante-cuerpo que siente y percibe la fuerza o la debilidad de las coherencias sintagmáticas y de las congruencias paradigmáticas (cf. *supra*, el desarrollo acerca de la subjetivación y de las «variaciones de la presencia»).

La *existencia* y la *experiencia* pueden ser opuestas; sus regímenes temporales respectivos se pueden distinguir, pero las formas de vida obligan a articularlas explícitamente: un curso de vida es específicamente un *curso de existencia* que no puede desarrollarse sin la contribución de un *curso de experiencia* (y recíprocamente).

Todo comienza por un *desembrague ontológico*: para pasar del «ser» virtual (un estado estacionario) a la existencia actual (un proceso), es necesario, en efecto, proporcionarle un curso, inventar el tiempo, lo mismo que el cambio; el primero permite hacer frente al segundo. El tiempo es, a ese respecto, una figura discriminante de la existencia, resultado de un desembrague a partir del ser, un desembrague que suscita de inmediato una demanda de sentido. El tiempo y la búsqueda del sentido de la vida se encuentran, por ese hecho, irreversiblemente asociados.

Casi todas las cosmogonías metafísicas y mitológicas cuentan la invención del tiempo de la existencia como una suerte de compensación por el «plazo» ontológico (para retomar una terminología próxima a la de Heidegger) de lo que adviene a la existencia. Se requiere entonces apelar a los regímenes temporales *distensivos* para dar sentido no solo al desprendimiento de la *existencia* a partir del ser, sino también a todos los hiatos y distancias inducidos por los cambios en curso.

Otras cosmogonías, en cambio, manifiestan una continuidad, y se apoyan en otra concepción del proceso de la existencia: cuentan la *constancia* y la *transmisión* (lo que no varía en la variación, lo que no se interrumpe jamás en el cambio), de suerte que la constancia aparece como una propiedad del cambio mismo.

La primera distinción pertinente para las formas de vida consiste, pues, en colocarlas entre los regímenes temporales *distensivos* y los regímenes temporales *transicionales*. Sin embargo, son dos puntos de vista sobre el mismo problema, al que hemos identificado bajo la denominación de la «perseverancia» y que conjuga por definición series de azares, de rupturas y de obstáculos, por el lado de la extensión, y un compromiso constante en favor de la continuación del curso de vida, por el lado de la intensidad. Los regímenes temporales *distensivos* obligan a poner el acento [de sentido] en los factores de resistencia a la perseverancia, y los regímenes temporales *transicionales* lo hacen sobre los factores de perseverancia.

La experiencia implica, por su lado, una operación inversa, un *embrague*, en razón de la *inmediatez de la relación sensible con el mundo*, de donde se derivarán otros tipos de regímenes temporales. La inmediatez de la experiencia (vs. la mediación) se manifiesta por la *presencia sensible* de un curso de vida, organizado en torno del actante-cuerpo de la experiencia, que se desarrolla en el mundo de los fenómenos. Esa presencia implica, pues, una referencia deíctica [*yo, aquí, ahora*]. El tiempo de la experiencia no puede, en efecto, prescindir del actante como centro de referencia de la presencia sensible.

En ese caso también, dos concepciones pueden ser opuestas. A partir de esa referencia deíctica, las variaciones temporales se consideran como *distensivas* (por ejemplo: anterior/posterior, o deíctico/no deíctico) si rompen el carácter de inmediatez de la experiencia; si esto ocurre, los regímenes temporales de la experiencia restablecen las relaciones entre momentos de vida considerados como disjuntos. Asimismo, las variaciones temporales de la experiencia pueden ser calificadas como *transicionales* (por ejemplo: retención/protensión, o avanzado/retrasado) si el tiempo es asumido, al contrario, como una profundidad «elástica» en cuyo seno el actante tiene amplia libertad para navegar, y para pasar de un momento a otro sin perder jamás el contacto con el primero; uno y otro se superponen en la misma profundidad temporal.

En pocas palabras: dos grandes regímenes temporales, el de la *existencia* y el de la *experiencia*, que se subdividen ellos mismos en regímenes *distensivos* y regímenes *transicionales*. Estos cuatro grandes

regímenes fundamentan una semiótica del tiempo de la vida, a condición de poder enlazarlos sólidamente los unos con los otros. Como no existe situación o semiótica-objeto, y *a fortiori* tampoco forma de vida, que sea puramente «existencial» o puramente «experiencial», la cuestión de su articulación se plantea de inmediato. Además, en la medida en que los regímenes distensivos y transicionales concurren, cada uno y de manera complementaria, a la persistencia de los cursos de vida, una forma de vida conjuga necesariamente los dos regímenes.

¿Por qué el tiempo de la *existencia* podría ser tratado como *transicional* sin ruptura entre los momentos y las épocas? La respuesta está en la articulación con el otro régimen. La experiencia nos permite aprehender el tiempo y darle sentido, gracias al sentimiento continuo de nuestro compromiso de proseguir el curso de vida; por lo tanto, el tiempo de la existencia es un tiempo *vivido*, captado desde un punto de vista humano y subjetivo. Inversamente, ¿por qué el tiempo de la *experiencia* podría ser *distensivo*? La respuesta es de la misma naturaleza: la existencia impone sus discontinuidades y sus azares al tiempo de la experiencia, y puede entonces ser manifestado en forma de relaciones temporales.

Los regímenes temporales de las formas de vida se pueden captar no en su estricta oposición, sino en las tensiones y en las variaciones de tensión entre unos y otros. Tenemos que ver, pues, con cuatro situaciones temporales:

- El régimen existencial distensivo es de dominante existencial.
- El régimen experiencial transicional es de dominante experiencial.
- El régimen existencial transicional es influido por la experiencia.
- El régimen experiencial distensivo es influido por la existencia.

Esta propuesta exige ilustración. Un curso de vida –hemos insistido en eso– está sometido en todo momento al encuentro con lo imprevisto, con el azar. El tratamiento de esos encuentros y de esos azares es ciertamente asunto de compromiso del actante y de perseverancia desde el punto de vista del desarrollo sintagmático, pero también de la elección y del peso axiológico desde el punto de vista de la jerarquía de las categorías. Las modalidades de la valoración y de la desvaloración de los obstáculos y de los encuentros son igualmente decisivas para la identificación de algunas formas de vida, como la de los usuarios del metro según Jean-Marie Floch (1990). Desde esa perspectiva, la *ocasión* es una figura temporal y modal del encuentro aleatorio, que, en razón de ese carácter

aleatorio, exige en retorno una estrategia de gestión del azar en el tiempo. La *ocasión* es una figura híbrida que comporta:

1. *Una faz de experiencia*: el actante-cuerpo de referencia percibe las intersecciones y las interacciones entre una pluralidad de recorridos, y capta de inmediato y en forma de fenómeno sensible su coincidencia con su propia posición deíctica de referencia;
2. *Una faz de existencia*: el encuentro puede suscitar una reacomodación de la organización sintagmática del curso de vida para adaptarla a esa nueva circunstancia, o incluso para reconfigurar las elecciones axiológicas, de manera que puedan conformarse a la nueva vía que acaba de abrirse.

En suma, la *ocasión* comporta, por un lado, la aprehensión inmediata de una interferencia vivida, y por otro, un cálculo proyectivo de la naturaleza cognitiva y estratégica, que apunta a integrar esa interferencia en el curso de vida.

Enseguida se ve que una y otra dialogan inevitablemente: el cálculo cognitivo no puede proseguir si la aprehensión sensible del encuentro no confirma la pertinencia del valor. El encuentro mismo no es claramente aprehendido (por el lado de la experiencia sensible), a no ser que sea de entrada identificado como estratégicamente explotable (por el lado de la existencia). Esa intimidad entre los dos regímenes temporales tiene un nombre, que podría ser el de una forma de vida: *oportunismo*. Transformar una *ocasión* en una *oportunidad* consiste exactamente en aceptar que un momento particular de la experiencia pueda cambiar el curso de la existencia, no solo gracias a una modificación de su esquema sintagmático, sino también por una revisión de las elecciones axiológicas.

Capítulo II

Temporalidades

LA INVENCIÓN DEL TIEMPO Y LAS FORMAS DE VIDA EN EL MITO GRIEGO

El relato mítico del nacimiento de los dioses griegos¹

El rol de los regímenes temporales en la formación de los grandes mitos cosmogónicos no puede comprenderse si no se plantea primero la hipótesis según la cual las formas culturales de la temporalidad son indispensables para pensar, a partir del desembrague ontológico, la existencia misma del mundo, y en el mundo, la de seres vivos cuyos cursos de vida puedan recibir una significación. Solo tomaremos aquí un ejemplo, el de la serie mítica griega cuyo personaje principal es Cronos, a fin de precisar más concretamente las consecuencias de esa hipótesis general.

En el seno del Caos, que prefigura la existencia, coexisten la Noche y el Erebo... así comienza el mito griego de la invención del tiempo. Ambos se separan, la Noche se abre en dos partes y da nacimiento a Eros, que reúne las dos partes separadas: la Tierra (Gaia) y el Cielo (Uranos). Según otras versiones, la Tierra adquiere forma directamente a partir del Caos, y engendra ella misma, con la energía de Eros, el Cielo, que la recubre inmediatamente. En las dos versiones, Uranos (el Cielo) y Gaia (la Tierra) forman dos entidades coextensivas y acopladas, una fluida, otra sólida; la primera recubre entera e íntimamente a la segunda,

1 Sobre esos mitos, ver *La mythologie grecque* (Grimal, 1953), así como las obras de Jean-Pierre Vernant: *L'univers, les dieux, les hommes* (1999); «Genèse du monde, naissance des dieux, royaume céleste» (1993), y «Aspects mythiques de la mémoire et du temps» (1959).

gracias al poder de Eros. De esa misión indefinida nacen innumerables criaturas: los titanes, los cíclopes y los hecatónquiros (los cien-brazos). Pero como Uranos no deja ningún espacio entre Gaia y él, esas criaturas no pueden ver el día, y quedan confinadas en la región de su madre.

En ese estadio, las entidades de la existencia están instaladas: los actantes y la posibilidad de un curso de vida, aunque en una contención fusional que no deja curso a ningún cambio, a ningún azar. De hecho, el principio mismo que permite continuar una forma de vida no está establecido todavía: la vida no tiene curso, no conoce ninguna peripecia. En la ausencia de obstáculos y de interacciones, no hay lugar para ser perseverante, y esa situación no expresa más que un solo esquema sintagmático lineal e informe. Esa sería de alguna manera la forma más rudimentaria (el grado cero) del régimen temporal de las formas de vida.

Primer acontecimiento, primera ruptura de la fusión original: Gaia da un arma al más joven de los titanes, Cronos, para que la libere del asalto perpetuo de Uranos. Cronos corta las partes sexuales de su padre cuando se encuentra en acción, las arroja al mar, y Uranos se separa brutalmente de Gaia dando el alarido terrible que conviene en esas circunstancias. La separación del Cielo y de la Tierra lleva consigo la liberación de sus hijos, los cuales podrán a su turno vivir de manera autónoma y tener sus propios hijos. Por su lado, Uranos y Gaia no estarán nunca más permanentemente unidos sino por períodos regulares, cuando fuertes lluvias desprendidas de Uranos vengán a fecundar la Tierra.

De ese segundo episodio nace un curso de existencia abierto, dotado de un nuevo punto de origen, de un antes y un después, y que está en capacidad de acoger interferencias y azares. Habiendo sido levantada la contención del tiempo, un curso de vida se pone en marcha, aunque su forma no está siempre adaptada a la constitución de una forma de vida, a no ser en sentido general (los ciclos de vida naturales, las estaciones), y no en el sentido que nos interesa aquí (el curso de vida de los hombres). En efecto, el viviente no conoce aún obstáculos ni cambios que no estén ya previstos en los ciclos estacionales. La periodicidad de las estaciones es el primer régimen temporal del viviente, donde no se puede aún distinguir, por definición, el curso del mundo del curso del viviente. Volveremos sobre las estaciones ulteriormente...

Es también el inicio del reino de Cronos, quien consigue el poder. Para tener la exclusividad, reenvía a los cíclopes y a los hecatónquiros al Tártaro, y somete a los titanes. Toma por esposa a Rea, una de los titanes, pero, según las versiones, es amenazado por un oráculo de Gaia, o advertido por una profecía de Rea, según los cuales uno de sus hijos lo

destronará. Entonces, comienza a devorar a cada uno de sus hijos. Rea quiere salvar al menor, Zeus, y, aconsejada por su madre Gaia, obra con astucia: lo hace nacer en Creta, lo esconde en una gruta, lo protege y le da a Cronos una piedra envuelta en pañales, en lugar del niño, para que la devore.

En este tercer episodio, un nuevo curso de vida se individualiza y se distingue del curso de las estaciones: es la búsqueda individual del poder de Cronos. En ese curso de vida, aparece un obstáculo probable, y él inventa entonces el primer motivo de «perseverancia». Pero ese motivo es puramente retensivo: en lugar de sostener el curso de vida, Cronos trata de detener el tiempo de la existencia (devorando a sus hijos) en respuesta a una abertura temporal (el oráculo o la profecía), que comporta una amenaza. Después de la *búsqueda* del poder, elige el modo del dominio y la contención, más bien que la *fuga*. Globalmente, este episodio permite, pues, la constitución de una o varias formas de vida, el principio de perseverancia ha sido puesto en marcha. Pero también tiene por resultado otra suspensión del curso de vida y del régimen temporal en el que se apoya (la destrucción de todos los hijos cierra el porvenir). Así, volvemos a una vida sin forma, hasta que la astucia de Rea relanza el curso de otra vida individual; con eso suspende la retención, provoca una abertura temporal y hace posible pasar a otro régimen.

En adelante, el conjunto de actores aprovecharán esa abertura temporal y multiplicarán las interacciones y las peripecias. Llegado a la edad adulta, Zeus se rebela, y una larga guerra opone dos campos: de un lado, Cronos y los titanes, y del otro, Zeus y los otros hermanos de Cronos, los cíclopes y los hecatónquiros liberados del Tártaro. Cronos es finalmente destronado y enviado al Tártaro (el *dominio* se transforma ahora para él en trampa). Pero antes Zeus ha logrado hacerle regurgitar a sus hermanos y hermanas, los otros dioses del Olimpo, gracias a una artimaña inspirada por Rea: lo ha obligado a tragar un *fármaco*, un medicamento-sortilegio que era de hecho un vomitivo.

El tiempo de la existencia se abre y se diversifica, y un conjunto de cursos de vida se desarrollan e interactúan. Al final del mito, se han cumplido todas las condiciones para que los regímenes temporales diversificados puedan sostener una diversidad correspondiente de formas de vida: conflictos, alianzas, obstáculos, astucias, que jalonan los cursos de vida de una multitud de peripecias, de obstáculos y de superación de obstáculos. Los esquemas sintagmáticos nuevos se ponen en marcha (a este respecto, el rol de las astucias de Rea es emblemático), y la oposición

entre dos campos (el de la retención temporal y el de la liberación) implica elecciones axiológicas y requiere una congruencia entre ellas, que justifique la pertenencia a uno u otro campo.

La invención de los regímenes temporales y de las formas de vida

La pulsación vital original

Entre Gaia y Uranos, y antes de la separación, el régimen temporal es aún estacionario, y se reduce a un ritmo repetitivo y acumulativo: la copulación, la procreación, el nacimiento. Según las versiones, la copulación es continua o solamente nocturna; los nacimientos se suceden y los niños se acumulan por no disponer de otro espacio que aquel en el que el Cielo y la Tierra se unen. El tiempo de la existencia sigue siendo virtual, sin posibilidad de desarrollo, y se confunde con el ritmo de una experiencia de unión indefinida. Una vida sin curso, que se reduce a una pulsación rítmica sin porvenir; una experiencia acumulativa sin profundidad, sin retención ni protensión. La cuestión de la distensión o de la transición ni siquiera se plantea, en ausencia de cambio, ni en la existencia ni en la experiencia.

Los regímenes temporales distensivos

El régimen periódico de la naturaleza

Al separar a Uranos y a Gaia, Cronos instauro otro régimen temporal: los niños están libres, la sucesión de las generaciones puede desarrollarse ahora libremente. Pero no puede impedir que, periódicamente, Uranos siga fecundando a Gaia; esos retornos periódicos son los de las estaciones. El tiempo de la naturaleza ha sido instalado y regulado según los períodos de la fecundidad: las estaciones del clima y del «tiempo que hace», por un lado, y las generaciones de seres vivientes, por otro. Ese régimen temporal es ya distensivo, porque no se puede instalar sino gracias a una separación: antes de la mutilación y del retiro de Uranos, el Cielo y la Tierra estaban unidos; después de la separación, existen de manera autónoma, aunque sincrónica, y sobre todo sus hijos descubren su propia temporalidad.

El primer cambio de régimen temporal permite pasar de un *régimen rítmico* a un *régimen periódico* (estaciones y generaciones), es decir, a una forma de tiempo en la cual los acontecimientos son regularmente sepa-

rados por no-acontecimientos y ocurren en momentos previsibles. Los acontecimientos periódicos son específicos, por lo que cada período es una nueva fase, y gracias a eso, el tiempo escapa a la repetición de lo mismo: las estaciones y las generaciones se suceden, pero no se parecen.

La primera distensión temporal introduce, pues, un ritmo en *devenir* [cambio de estado] periodizándolo; sobre la base del principio de lo ya definido, inventa el régimen distensivo del tiempo de la existencia, en superposición con el ritmo de la experiencia original. La cuestión de saber si un tiempo periódico y previsible puede dar lugar a una forma de vida no puede recibir más que un solo tipo de respuesta desde la perspectiva que ya hemos definido: la periodicidad debería ser imperfecta, sometida a imponderables que imponen una acomodación, y esta tomaría entonces la forma de una esquematización sintagmática particular. Volveremos sobre esto en el capítulo reservado a las formas de vida estacionarias de la moda.

El tiempo de la experiencia personal

A la primera ruptura que instaura la periodicidad, Cronos va a añadir una segunda que la completa para formar un nuevo régimen temporal. En primer lugar, por la mutilación de Uranos, que aleja la Tierra y el Cielo, separa también el tiempo de la naturaleza del tiempo de la vida individual, que estaban confundidos en un solo ritmo colectivo; así hace posible el tiempo de la experiencia personal. Uranos no puede aprovechar ese tiempo, puesto que, después de la separación, su tiempo propio se confunde con los períodos estacionales. Cronos, en cambio, se da un tiempo de experiencia propia.

En efecto, amenazado en su poder futuro, suspende su propia posteridad tragando a sus hijos y encerrándolos en sí mismo. Es la misma retención que la impuesta por la copulación perpetua de Uranos y Gaia, pero esta vez, aunque combinando esas dos rupturas, Cronos reorganiza el tiempo en su provecho, interrumpiendo el desarrollo de líneas paralelas a la suya (por el lado de Uranos) y suprimiendo su propia descendencia; el único tiempo que permanece es el suyo, su pasado y su futuro personales. En suma, interviene sobre el tiempo periódico (la sucesión de las generaciones, liberada por la primera ruptura) para transformarlo y apropiárselo en exclusiva. Esas dos intervenciones determinan un antes y un después, cuyo centro de referencia exclusivo sería Cronos: él se esfuerza por captar el tiempo del mundo (el de la

existencia en general) para hacer de él el suyo propio (el de su propia experiencia personal). Inventa en cierta manera un «tercer tiempo» distensivo, un régimen híbrido que confunde el tiempo de la existencia con el tiempo de la experiencia.

Sin embargo, las rupturas temporales, que corresponden también, en el plano narrativo, a perjuicios y a crímenes que reclaman venganza o anticipación, obligan a inventar diversos subterfugios para conservar el acceso al pasado y al futuro, es decir, a encontrar un equilibrio entre distensión y transición, gracias a las combinaciones del desembrague y del embrague temporales.

Del lado del futuro, están el *oráculo* y la *profecía*, y ya hemos visto cómo Gaia y Rea saben anticipar sobre el porvenir de Cronos y sobre otro daño que vendrá. No se trata del futuro en general, ni del porvenir colectivo de los dioses, sino más bien del futuro personal de Cronos. La ausencia actual del acontecimiento futuro solo puede ser compensada en el presente por una enunciación que la cuente como anticipación. Pero tal predicción (eso es lo que hace el poder del oráculo o de la profecía) supone que el actante de la enunciación se inmiscuya en cierto modo de manera personal y subjetiva en el interior del tiempo de la existencia de otro, en concordancia con su propio tiempo de la experiencia, para poder explorar toda la profundidad subjetiva.

Del lado del pasado, es la memoria a largo término, y más precisamente la *memoria del crimen*, es decir, en el relato mítico, las Erinias. En efecto, cuando ocurre la mutilación de Uranos, caen tres gotas de sangre sobre la tierra y de ellas nacen tres diosas de la memoria, en particular, de la memoria de las afrentas y de los crímenes de sangre cometidos por un pariente contra otro pariente, entre dos generaciones; se las encontrará, por ejemplo, en el ciclo de los Atridas, en el que reclaman venganza contra el parricidio cometido por Orestes, aunque en adelante acompañan la maldición y el grito de venganza que lanzó Uranos contra sus hijos los titanes al ser mutilado. Esa memoria no es ni colectiva ni inscribible en la naturaleza; persigue individualmente a cada uno de los culpables, y, en este caso, a Cronos, para contarle y volverle a contar el relato de su crimen.

Ya sea que se trate de la memoria del crimen pasado, o de la predicción del crimen venidero, el mismo dispositivo es instalado: un *embrague* permite «presentificar» el pasado y el futuro de un curso de vida existencial, y sustituirlos por la experiencia personal de un médium: las Erinias están presentes, invasoras y agresivas, en el seno mismo del curso de vida del criminal, así como el oráculo de Gaia y la profecía de Rea.

El régimen temporal que se instala con Cronos y Zeus es, pues, el prototipo de los regímenes de la experiencia personal distensiva: el presente de la persona, situado a distancia de los crímenes, debe ser enlazado enseguida con su pasado y con su porvenir, por medio de la memoria y de la profecía. Los cortes criminales harían posible el tiempo de la experiencia personal de Cronos, introduciendo en ella la distensión. La memoria y la previsión de los crímenes de los que ha sido el autor o de los que va a ser la víctima son necesarias para conservar o restaurar la significación de las épocas, de unas en relación con las otras. Proceden, como hemos visto, de un desplazamiento de la referencia déictica: Cronos no es ya la referencia déictica de su propio curso de vida, el cual se inclina ahora hacia el lado de un régimen existencial, y los «medios» de la predicción y de la memoria ocupan la posición de referencia déictica e imponen, en nombre de la colectividad, su propio tiempo de la experiencia. La instalación del «tercer tiempo» está cumplida; está incluso *desembragado*, en el sentido en que no pertenece solo al actante que lo ha suscitado, y la colectividad se lo ha apropiado gracias a la mediación de oráculos, profecías y otras Erinias.

Los regímenes temporales híbridos

La conjugación de los regímenes distensivos

El régimen de la existencia periódica encadena fases de separación y fases de unión: es el tiempo, impersonal y colectivo, de la naturaleza. El régimen de la experiencia personal exclusiva se apoya en dos rupturas, con el pasado y con el porvenir, que permiten la «apropiación» del tiempo por la persona, pero que es necesario «reparar» enseguida con actos de memoria y de profecía delegados a los «medios».

Las «rupturas» provocadas por Cronos, especialmente la primera, tendrán otras consecuencias. En efecto, la mutilación de Uranos produce otros «restos», además de las tres gotas de sangre de las que nacen las Erinias. Ante todo un «resto» de sangre, que fecunda la Tierra y del que nacen también los gigantes y las ninfas, todos los guerreros y los destructores. Luego, un «resto» de las partes sexuales, las partes mismas y el esperma arrojados al mar, de los que nacerán Afrodita e Hymenos.

En el interior mismo del régimen de la experiencia personal, el mismo del curso de vida de los dioses olímpicos, la separación y la unión, propias de la estructura del régimen periódico y colectivo de la naturaleza, vuelven en forma personal e individual. Los «restos» de la mutilación dan nacimiento, de un lado, a las figuras del *eris*, el conflicto,

la guerra y la muerte (y a su venganza, las Erinias), y de otro lado, a las figuras del *eros*, de la unión, del amor sexual y de la procreación. Se asiste, pues, dentro del régimen temporal instaurado por Cronos, a una reconfiguración de las figuras anteriores: *eris* –el conflicto y la guerra– está mirando siempre al pasado, al crimen que hay que expiar y vengar, al crimen de las generaciones anteriores; en cambio, *eros* se convirtió en la fuerza que reúne lo que ha estado separado –el amor y la procreación– y está mirando al porvenir, estructurado por la sucesión de las generaciones ulteriores.

Sobre la base misma de las «reparaciones» de las dos rupturas suscitadas por Cronos, reaparece el principio periódico, la alternancia del conflicto y de la separación, por un lado, y la unión periódica y de las generaciones, por el otro. Pero, en ese episodio último del mito temporal, la unión y la separación, convertidas respectivamente en el amor y la guerra, son cursos de vida disponibles para actantes individuales y colectivos, que comparten, como ya lo hemos señalado, suficientes obstáculos, resistencias y ocasiones para justificar la puesta en marcha local y subjetiva del principio de perseverancia. A partir de ese episodio, los esquemas sintagmáticos pueden ser especificados de manera coherente y las elecciones axiológicas pueden ser distribuidas de manera congruente. Todas las condiciones están dadas en adelante para que todos los regímenes temporales y todas las formas de vida estén a disposición de los actores humanos.

La superposición de los regímenes temporales y la confrontación de las formas de vida

La elaboración semiótica de los regímenes temporales en el mito obedece globalmente a un principio de complejización que no es progresivo y lineal, sino dramático y violentamente polémico. Cuatro regímenes son sucesivamente incorporados:

- Un *régimen óntico*, rítmico, continuo, repetitivo y contensivo (la unión copulativa sin fin).
- Un *régimen existencial natural*, periódico, discontinuo y detensivo (las estaciones de la naturaleza).
- Un *régimen de la experiencia individual*, cuya contención es compensada por «escapes» retrospectivos (la memoria de los crímenes) y prospectivos (la predicción de las amenazas).

- En fin, resultante de esta última combinación, un *régimen híbrido*, *el régimen del tercer tiempo social*, surgido de la superposición del tiempo de la experiencia y de la acción mediadora de cierto número de actores, que son delegados por la comunidad para acompañar al actante que se halla en el centro del curso de vida.

Cada cambio de régimen no puede borrar por completo las trazas de los precedentes, los cuales retornan bajo otras formas. La copulación del Cielo y de la Tierra, que ha sido suspendida para dejar libre curso al ciclo de las estaciones, se volverá a encontrar, sin embargo, en la fecundación periódica en forma de lluvias, transformada por el segundo régimen, y volverá en el campo del amor (vs. el campo de la guerra), en el último episodio. La sucesión periódica de las generaciones, que se ha querido interrumpir en favor de uno solo, convertido en el centro y el dueño del tiempo, regresa también en forma del amor y de la unión matrimonial. El pasado de los orígenes, con el que se ha querido romper definitivamente, no cesa de perseguir a los culpables, bajo la forma de memoria. Y el porvenir, que se ha querido contener e interrumpir, retorna en la profecía.

En suma, el relato de la formalización del tiempo por los dioses no cesa de reinventar en cada etapa lo que se ha tratado de eliminar o de dejar de lado para franquear, justamente, cada una de esas etapas. A cada episodio, aparece un nuevo régimen temporal, más complejo y más fuertemente estructurado que el anterior; pero cada régimen temporal integra y convierte en sus propias categorías a las figuras del precedente que, casi irreconocibles, se convierten entonces en sus propias figuras.

Al final, ese recorrido mítico cuenta varias tentativas para apropiarse del tiempo (la de Uranos; luego, la de Cronos), que expresan, como ya lo hemos sugerido, el grado cero de la perseverancia: para continuar en el *ser* y para continuar la experiencia de la vida en curso, Uranos y Cronos suspenden el curso de la existencia, retienen el tiempo para impedir el cambio. Se trata, ciertamente, de *contención* y no de *continuación*, y menos aún de *perseverancia*. Una persistencia sin perseverancia. Cada una de esas tentativas instala, como hemos visto, un régimen temporal fuertemente disjunto de los otros, en una discontinuidad que les impide en cierta manera soportar verdaderas formas de vida.

La superación de cada una de esas tentativas va acompañada de la reconfiguración de los resultados de la precedente; y el proceso mítico

global, al contrario, deja entrever la posibilidad de libres transformaciones entre regímenes temporales, e incluso inventa algunos. A fin de cuentas, como lo hemos señalado, las condiciones se cumplen para que una verdadera perseverancia sea requerida y pertinente. En adelante, los regímenes temporales pueden soportar verdaderas formas de vida, contrastadas, confrontadas y transformables. Al inventar la posibilidad de formas de vida fundadas en regímenes temporales, el mito griego señala al mismo tiempo las dos condiciones *sine quibus non*: (i) la libre navegación en el tiempo y entre los regímenes del tiempo, y (ii) la asociación del tiempo de la existencia y del tiempo de la experiencia para constituir una semiosis temporal y dar lugar al tiempo social de las formas de vida.

EL TIEMPO SOCIAL Y LAS FORMAS DE VIDA «DE DERECHO»

El derecho y el tiempo social

En *El tiempo del derecho*, François Ost² plantea como premisa que el tiempo es una construcción social y, más precisamente, que el conjunto de figuras y transformaciones del tiempo que se hallan implicadas en los principios del derecho pueden ser consideradas como pertenecientes a un proceso de *temporalización* (y de *destemporalización*) de las relaciones entre las instituciones y los actores sociales. Si el derecho instituye la sociedad, gracias a un conjunto de ficciones operativas que expresan el sentido y el valor de la vida en sociedad, y si esas ficciones operativas definen regímenes temporales específicos, entonces, el vínculo entre la temporalización social y la institución jurídica de lo social es recíproco: el derecho temporaliza lo social, y el tiempo instituye lo social por medio del derecho. No es posible crear el derecho si no se precisa al mismo tiempo su régimen temporal, porque ese régimen temporal funda una forma de vida social. El desafío consiste en el mantenimiento y en el reforzamiento del vínculo social, por medio de la elección de los regímenes temporales apropiados; en breve, la perseverancia en el curso de vida colectivo.

Referida al desarrollo precedente, esta hipótesis concierne a la producción de un «tercer tiempo», el tiempo social, a partir de los dos regímenes temporales de base: el de la existencia y el de la experiencia. Cada uno debe poder reencontrar, a través de su propia experiencia

2 Este desarrollo está libremente inspirado en la obra estimulante de François Ost, *Le temps du droit* (1999).

temporal, las normas que rigen el tiempo de la existencia colectiva; y, recíprocamente, el tiempo de la experiencia colectiva debe poder dar acceso a las normas que se aplican al tiempo de la existencia individual. Los dos regímenes temporales de base se fusionan de alguna manera para producir un régimen híbrido y colectivo, el *tiempo social*, que de hecho es capaz de acoger también tanto a las formas sintagmáticas propias de la existencia colectiva como a los puntos de vista subjetivos que se refieren a la experiencia colectiva.

Los cuatro tipos de desarreglos temporales

Antes de explorar las diferentes formas de la temporalización de lo social, François Ost (1999) identifica primero cuatro maneras diferentes de «salir del tiempo» social y jurídico. En cierto modo, se trata de cuatro formas de la contraperseverancia que justificarán la intervención del derecho en favor del principio de perseverancia. Y quisiéramos mostrar desde ahora que cada una de esas cuatro «salidas del tiempo social» comprometen a la vez la existencia del actante colectivo, así como la posibilidad de constituir formas de vida en el sentido en que las hemos definido anteriormente.

El «fuera-del-tiempo» trascendente

Refugiarse en la eternidad, en el «fuera-del-tiempo» de los paraísos y de las edades de oro, incluso ponerse bajo la protección intangible de los fundamentalismos y de los padres tutelares, es una manera de deshacer el tiempo social por la negación del cambio de los ciclos de vida y de muerte, de creación y de caducidad. En ese caso, los valores asociados al tiempo emanan de un destinador exterior a lo social, el cual lo fija por una prescripción trascendente, fuera de la historia y fuera de la sociedad. Así como en el comienzo del mito griego, ese régimen temporal mantiene una forma mínima de tiempo de la experiencia, repetitivo y sin perspectiva, y suspende por completo el tiempo de la existencia; hay algo que es del orden del viviente, pero que no sigue ningún curso, ningún proceso. Un viviente informe, en cierto modo.

El tiempo irreversible

Abandonarse al tiempo físico irreversible, renunciar a cualquier control temporal, es una manera de anular el tiempo social que procede a la inversa: el tiempo de la existencia se desarrolla solo, bajo la amenaza de una evolución entrópica que conduce de crisis en crisis a la destrucción. La única regla es la de un flujo que no está constituido más que de obstáculos potenciales, sin posibilidad de superarlos ni de negociarlos. No existe ni destinador externo, ni actante-sujeto interno, a no ser el tiempo mismo; un operador rudimentario y librado a sí mismo: el tiempo como operador trascendente, asume entonces el lugar del actante colectivo interno. Desde el punto de vista de la experiencia, vivir no es más que estar ante la amenaza y en espera de la muerte, y perder así todo sentido. Es una forma de vida, ciertamente, que linda con el absurdo o con el no-sentido.

El determinismo exclusivo

Considerar el tiempo social como enteramente determinado, continuo, homogéneo y ya programado (por la mundialización, o por la economía de mercado) es una manera de anular el principio de perseverancia: más azar, más accidente, ningún lugar para la iniciativa ni para los trastrocamientos voluntarios. El porvenir está escrito, liso y cerrado, y no corre ninguna prisa, ni ofrece ninguna «ocasión» para la experiencia de las sociedades y de los individuos. La determinación del tiempo está anclada en una isotopía temática única y exclusiva, sea la economía, la raza o la ideología de la modernización, poco importa. Tal determinación es específica para un dominio de actividad o de pensamiento, se impone desde el exterior al tiempo social, y lo reduce a un tiempo existencial sin azares. Ese tiempo de la existencia restringido no puede dar lugar a ninguna forma de vida.

La desincronización dispersiva

Aceptar o dejar que se instalen tiempos múltiples, desincronizados e independientes los unos de los otros, por ejemplo, en las sociedades con «varias velocidades», conduce a renunciar a la construcción de un tiempo social homogéneo, y establece la disociación entre, de un lado, un tiempo de la existencia colectiva que puede ser determinado, y de otro lado, habida cuenta de la diversidad de experiencias de grupos o de individuos, una multitud de tiempos de experiencias donde se encuentran encerrados, por separado, los actores sociales.

Este régimen temporal hace el juego a las desigualdades naturales y a las tendencias dispersivas que amenazan al actante colectivo, y, por ejemplo, en nombre de los valores del liberalismo, favorece en cierto modo un «relajamiento» de la sincronización temporal, considerada como principio de unidad del actante social. Ese relajamiento libera a todos los tiempos vividos, individuales o semicolectivos, de la exigencia de una puesta en común sincrónica. Las formas de vida son posibles, pero son entonces individuales o comunitarias, ya que ese régimen temporal equivale a renunciar a toda perseverancia en un curso de vida colectivo.

Los cuatro tipos de «salidas» del tiempo social comprometen sobre todo, como hemos visto, la posibilidad de basar formas de vida colectivas en los regímenes temporales. Cada una de ellas ancla el tiempo en un dominio de validez que no es propiamente ni social ni jurídico. Producen figuras y regímenes temporales, pero que son incompatibles con la existencia de un actante colectivo y social susceptible de cumplir un rol en las formas de vida. Esas diferentes degradaciones del tiempo social son otras tantas maneras de comprometer la posibilidad de organizar el sentido de la vida social en torno de un actante colectivo.

La lógica subyacente a esos cuatro regímenes temporales problemáticos es, sin embargo, la misma que hemos identificado al hablar del análisis de la dialéctica entre perseverancia y contraperseverancia. Se trata, sin duda, de cuatro versiones (aunque excesivas e incontrolables) de la *retención* (el «fuera-del-tiempo»), de la *continuación* (el tiempo irreversible), de la *contención* (la determinación exclusiva) y de la *detención* (la desincronización dispersiva). Esas «salidas del tiempo», que impiden la constitución de formas de vida colectivas, en el sentido en que las hemos definido, expresan en cierto modo el límite de validez del modelo que hemos propuesto.

En efecto, todo pasa como si, para que el actante colectivo pueda asumir formas de vida, las tensiones entre las diferentes posiciones del modelo, así como el ritmo potencial de sus transformaciones, debieran ser contenidos en los límites de un equilibrio global constante. Todo exceso que fije durablemente el sistema sobre una de las cuatro posiciones interrumpe el ciclo de las tensiones y de las transformaciones, y hace «salir» del tiempo social. La «buena medida», en este caso, es la que permite el paso de una posición a otra sin comprometer el sistema, la que hace de la retención, de la continuación, de la contención y de la detención los momentos críticos, aunque provisionales, de una escansión rítmica y sin rupturas catastróficas de un curso de vida

colectivo. La comparación con las transformaciones brutales del curso de la invención del tiempo en el mito griego es ilustrativa: de catástrofes en rupturas, el mito inventa la posibilidad de regímenes temporales accesibles a los destinos individuales, mientras que el tiempo social demanda más medida y una evolución sometida a regulación.

Cuatro regímenes temporales para fundar las formas de vida sociales

Acabamos de verlo: sin el libre juego de las tensiones en el sistema, sin equilibrio entre las posiciones, sin una pulsación de los cambios de regímenes temporales, la entropía amenaza al actante colectivo y socava las formas de vida que él pueda asumir. El derecho propone cuatro soluciones para resistir a la entropía, para perseverar en el vivir conjuntos, y para encontrar sentido en un curso de vida colectivo.

1. A la primera tentación (la eternidad totalitaria), que cierra definitivamente el pasado y el futuro, es necesario oponer un tiempo que abra el pasado para dar oportunidad a un futuro imprevisible y a un actante colectivo que sea capaz de enunciar de manera diferente ese pasado, *ad libitum*, y según la forma de vida que haya escogido. El ejemplo más notorio de ese tipo de régimen temporal es el *tiempo de perdón*³. El perdón hace posible de nuevo el futuro, sobre todo un futuro que será diferente de lo que el pasado pudiera haber dejado entender, porque ese pasado ha sido re-enunciado de manera diferente; en suma, el curso del tiempo y del cambio son liberados, y quedan disponibles para soportar formas de vida.
2. A la segunda tentación (la irreversibilidad entrópica), que compromete la significación misma del pasado, especialmente en su relación con el presente y con el futuro, y que priva de ella a los hombres, no dejándoles como perspectiva más que una pura fuga alienante e incontrolable, es necesario oponer un tiempo que instituya el sentido del pasado, y un derecho que dé lugar al *tiempo de la memoria*⁴. La memoria, en efecto, es la que

3 Las figuras usuales de este régimen temporal son la prescripción, la remisión de la pena, la liberación, la amnistía, etc.

4 Algunas manifestaciones de un tiempo social regulado por la memoria son la tradición, el mito fundador, el derecho adquirido, los modelos ancestrales, el derecho de la costumbre, el derecho natural, etc.

permite poner el pasado en perspectiva, reapropiárselo desde el interior en cuanto experiencia. La memoria reconfigura la existencia pasada y hace de ella una experiencia al mismo tiempo pasada y presente, a partir de la cual, y gracias a las retenciones y protensiones, el pasado y el futuro podrán ser enlazados, confrontados, superpuestos incluso con el presente.

3. A la tercera tentación (el determinismo exclusivo), que conduciría a fijar y a cerrar el futuro, es necesario oponer la institución de un tiempo que mantenga el futuro abierto y plural, y de un derecho que esté en capacidad de transformarse a sí mismo: es el *tiempo del cuestionamiento*⁵. El cuestionamiento puede recaer, por ejemplo, sobre la ley dominante del mercado mundial, o sobre la del cambio y de la innovación a toda costa. El cuestionamiento desemboca en *tempos* alternativos: por ejemplo, el *tempo* ralentizado del que «pierde su tiempo» abre el futuro, y da un lugar a la prudencia aristotélica, ante el descubrimiento de nuevas alternativas.
4. A la cuarta tentación (la desincronización liberal y dispersiva), que conduciría a un futuro desorganizado, conflictivo, y al estallido social, es necesario oponer la institución de un tiempo que comprometa y que mantenga la solidaridad de lo social. El mejor ejemplo de ese tipo de régimen temporal es el *tiempo de la promesa*⁶. Para evitar o para reparar la desincronización entre los múltiples tiempos sociales, este régimen temporal vuelve a poner en vigencia la perseverancia colectiva, conecta entre sí todos los tiempos sociales y sincroniza sus *tempos* respectivos. Por ejemplo, el derecho del medioambiente se esfuerza por enlazar los tiempos de la actividad económica y política con los tiempos de la vida cotidiana, con los de las evoluciones climáticas y geológicas, y también con el de la renovación y de la sucesión de las generaciones.

Estas cuatro figuras: el *perdón*, la *memoria*, el *cuestionamiento* y la *promesa*, son prototipos o, más simplemente, parangones de cada uno de los cuatro tipos temporales del mantenimiento de los equilibrios, de

5 El tiempo del cuestionamiento es muy apreciado por nuestros contemporáneos; verdadero *leitmotiv*: reformas, innovaciones, modernizaciones, reevaluaciones, etc.

6 La promesa se concreta en contratos, convenios, compromisos, juramentos, programas políticos, etc.

la abertura del sistema y de la posibilidad de formas de vida colectivas. Cada una de esas figuras constituye el centro de una configuración:

1. Que atribuye un rol específico al presente (centro de referencia, momento de transición o de comparación, etc.).
2. Que articula, cada vez de manera diferente, el pasado y el futuro (abertura del uno o del otro, retrospectiva o prospectiva, etc.).
3. Que implica operaciones cognitivas y pasionales específicas (reconsiderar, tranquilizar, integrar, confiar, etc.).
4. Que da lugar a un «juego de lenguaje» y a una práctica bien definida (contar, prometer, perdonar, etc.).
5. Y que puede ser manifestada de manera independiente.

Por ejemplo, el *cuestionamiento* es una figura de la reescritura del futuro...

1. Que asigna al presente el rol de una situación original, no previsible, y que hay que tomar en cuenta para modificar la norma.
2. Que implica todas las operaciones cognitivas y pasionales asociadas a la libertad y a la asunción de esa libertad.
3. Que suscita enunciaciones críticas y reinterpretaciones no tradicionales.

La *promesa*, que escribe el futuro vinculando y comprometiendo a los copartícipes:

1. Hace del presente el lazo entre los acontecimientos futuros.
2. Se presenta como una anticipación, acompañada de una confianza propuesta y aceptada.
3. E implica una enunciación performativa, que apunta justamente a mantener el compromiso superando posibles azares y obstáculos.

Se ve aquí claramente cómo se perfilan formas de vida en la instalación de esas temporalidades colectivas. Estas formas de vida están constituidas, de una parte, por un *esquema sintagmático*, que regula la sucesión y las relaciones entre los segmentos de un curso de vida y entre posiciones temporales; y, de otra parte, por *selecciones y ponderaciones*

axiológicas que son manifestadas por compromisos y descompromisos enunciativos (uno se compromete o se descompromete con el pasado; uno se compromete o se descompromete con el futuro), por contenidos modales (*poder, saber, querer*, etc.), y por estados y reacciones pasionales específicos (seguridad e inseguridad, confianza y desconfianza, etc.).

Encontramos aquí, a través de los regímenes temporales de la socialización, la *estructura semiótica de las formas de vida*: un plano de la expresión y un plano del contenido. Además, esos dos planos están dotados de una organización autónoma, que no depende ya de las restricciones ni de las determinaciones de un referente histórico, ni biológico, ni económico, sino que apunta precisamente a garantizar la solidaridad entre los dos planos.

El esquema sintagmático del plano de la expresión se apoya en propiedades intrínsecas (en especial, en la abertura y el cierre, en la circulación o la interferencia entre las posiciones temporales, etc.), susceptibles de expresar valores. En cuanto a los valores seleccionados por el plano del contenido, no son asignados ni desde el exterior ni de manera trascendente; los valores que constituyen al actante colectivo, que justifican su existencia y su persistencia, su identidad y su perennidad, y le permiten tener y mantener el esquema sintagmático, esos son los valores de la perseverancia.

LOS REGÍMENES TEMPORALES SOCIALES CONSTITUYEN UN SISTEMA DEFORMABLE

François Ost (1999) describe así los cuatro regímenes temporales que son capaces, por su estrecha asociación, de instituir lo social:

Contra el encadenamiento ciego de la fatalidad, la sociedad introduce el acto absolutamente inédito e imprevisible del perdón, y da así, si se puede decir, un porvenir a su pasado. [...] A la inversa, por la institución de la promesa, [...] la sociedad se apropia de su porvenir, y lo garantiza contra lo imprevisible radical, confiriéndole en cierto modo un pasado [...].

De ese modo, pasado y futuro se encuentran ahora estrechamente asociados por esos actos eminentemente performativos: el perdón, que realza el pasado y lo relaciona con una libertad más fuerte que la pesantez del hecho probado; la promesa, que orienta hacia el porvenir refiriéndolo a una ley más fuerte que la caótica incertidumbre del día siguiente.

Pero *perdón* y *promesa* no son suficientes aún para hacer una institución jurídica del tiempo social. A su turno, cada uno de los términos se desdobra, y relanza la dialéctica tanto en el campo del pasado como en el campo del futuro. Por eso, al perdón nosotros asociamos la memoria, y a la promesa, el cuestionamiento. La memoria aparece como la proyección hacia atrás de la promesa; el cuestionamiento será como la anticipación del perdón. (p. 34)

Desarrollar y preservar las perspectivas temporales

Los procesos de degradación del tiempo social proceden por la fijación de las tensiones entre regímenes temporales en una de las posiciones extremas, lo cual los priva de su potencial de transformación: «salir del tiempo», desde un punto de vista social y jurídico, no le impide al tiempo pasar, pero *ese tiempo que pasa* es solo el tiempo de la existencia, despojado de su dimensión de evolución y de su capacidad de convertirse en futuro o de hacer futuro. Las formas de vida sociales exigen, como se ha visto, regímenes temporales mixtos (un tercer tiempo) que conjuguen de manera indisoluble la existencia y la experiencia, y que, por ese mismo hecho, preserven, pase lo que pase, la posibilidad de un *tiempo que transforme*, y que no se contenten con el *tiempo que pasa*.

La piedra de toque, en esta ocasión, es la posibilidad de la *navegación temporal*. El *tiempo que transforma*, en todo momento de un curso de vida, preserva y hasta suscita efectos de profundidad temporal, y permite movimientos en esa profundidad. Por ejemplo, con el *perdón*, el pasado recupera un porvenir, gracias a la operación que lo desliga del presente; con la *promesa*, el futuro tiene ya un pasado, gracias a la operación que lo anuda y lo fija a ciertas condiciones del presente; la *memoria* es necesaria para que la *promesa* funcione, pero también para que el *perdón* pueda operar invirtiéndola y resistiéndola.

La *memoria* es, pues, una condición necesaria (un presupuesto) para los dos (no puede haber ni promesa ni perdón sin memoria). Con la promesa establece una relación de *implicación* (si *memoria...*, entonces, *promesa*), y con el perdón, una relación de *concesión* (*a pesar de que memoria...*, *no obstante*, perdón).

El *cuestionamiento* es necesario para que el *perdón* funcione (el perdón es el cuestionamiento de un juicio negativo anterior), pero también para que la *promesa* pueda operar, invirtiéndola y resistiéndola. El cuestionamiento es, pues, una condición obligatoria también para los dos. Con el *perdón* establece una relación de implicación (si *cuestionamiento...*, entonces, *perdón*) y una relación de concesión con la *promesa* (*a pesar de que cuestionamiento...*, *no obstante*, promesa).

Esas relaciones implicativas y concesivas entre los diferentes regímenes temporales manifiestan a la vez (i) su solidaridad paradigmática (ninguno puede ser concebido independientemente de los otros) y (ii) el potencial sintagmático de *navegación temporal*. A partir de cada uno de ellos, se conoce la vía que conduce a todos los demás, una vía que adopta soluciones predicativas, modales y pasionales.

Las dos tensiones directrices del sistema

El principio de navegación temporal esconde otro: el de la perseverancia en el curso de vida. Las «salidas del tiempo» y el abandono al *tiempo que pasa* permiten que exista un curso de vida, pero que no tiene ningún sentido, por lo menos desde una perspectiva social. La perseverancia se afirma, en el caso de los regímenes temporales sociales, entre dos tensiones: por un lado, la tensión entre la *abertura* y el *cierre*; por otro lado, entre lo ocurrido [*advenu*] (el pasado) y lo por-venir [*à-venir*] (el futuro).

La primera tensión es aquella en la que se juega la posibilidad del cambio, e incluso, más generalmente, la dialéctica de «lo mismo» y de «lo otro»; es de naturaleza *modal* (*poder hacer, deber hacer*, etc.), aun si, desde el punto de vista figurativo, se expresa en forma de aberturas y de cierres, de enlaces y de aislamientos temporales. Por una parte, el *cierre* no impide que el tiempo físico fluya, que las situaciones se sucedan, y que la historia siga su curso; pero, en cambio, les impone la repetición y la sucesión de lo idéntico; solo produce «lo mismo». De otra parte, la *abertura* no acarrea obligatoriamente una revolución ni un trastorno permanente, y para manifestarse debe respetar un mínimo de permanencia; sobre ese fondo de permanencia, la apertura engendra la «alteridad».

En suma, tenemos una categoría con dos fases: el *modus operandi* se describe como *abertura* y *cierre*, y su producto, como «lo mismo» y «lo otro». Desde el punto de vista del actante colectivo, el reto es doble: por un lado, la estabilidad (la seguridad jurídica) y, por otro lado, la libertad de cambiar. De hecho, se trata de una tensión que recae sobre la *identidad colectiva*, la estabilidad de las situaciones sociales, y de la fuerza de los lazos⁷ que se establecen dentro de las profundidades

7 Ost (1999) describe el *cierre* como «enlace», «anudación» y «clausura hermética» (la «verdad» está fijada), y la *abertura* como «desligación», «desatadura» y «abertura hermenéutica» (la verdad hay que interpretarla).

temporales. La cuestión que aquí se plantea afecta al régimen de creencia sobre la identificación propia de las formas de vida.

En cuanto a la tensión entre lo *advenu* y lo *à-venir* (es decir, entre las dos direcciones de la profundidad temporal⁸), cabe señalar que es instituida por la orientación y por el rol atribuido al presente del acto de lenguaje, unas veces retrospectivo, otras veces prospectivo. Cuando es retrospectivo, *el presente es el «advenir» del pasado*, y la situación «advenida» no está jamás completamente acabada, puesto que algunos de sus aspectos están aún inconclusos. Cuando es prospectivo, *el presente es el «advenido» del futuro* y, por ese hecho, la situación que vendrá no puede ser por completo abierta y potencial, puesto que su anclaje en ese presente crea una situación ya parcialmente cumplida. Esta segunda tensión es la de la *puesta en perspectiva*, cuyo *modus operandi* consiste en inversiones de orientación (prospección/retrospección), y el producto, en orientaciones aspectuales (*à-venir/advenu*; incumplido/cumplido).

Según esa concepción, el presente desaparece como «posición» temporal, puesto que es convertido o en *à-venir*, o en *advenu*, es decir, en dirección perspectiva. En suma, ya sea del lado de los actos que instituyen la identidad colectiva, o del lado de las tensiones perspectivas, el presente es la figura temporal de referencia y, al mismo tiempo, el punto ciego del sistema, el cual, sin intervención de otras figuras temporales, no tiene ningún sentido social.

Las dos tensiones semánticas que acabamos de identificar, la de la *identidad colectiva* y la de la *puesta en perspectiva*, se basan finalmente en el mismo principio de una navegación temporal general, la cual permite preservar e inventar las relaciones entre las figuras temporales. Por eso mismo, esas figuras no son ya posiciones relativas aislables en un eje del tiempo, sino configuraciones provisionales de esa navegación temporal: orientaciones, hibridaciones e inflexiones del movimiento por el cual el actante social entrelaza existencia y experiencia, y busca la vía de la perseverancia. Ese principio es el que autoriza la emergencia y la consolidación de formas de vida colectivas válidas y seguras.

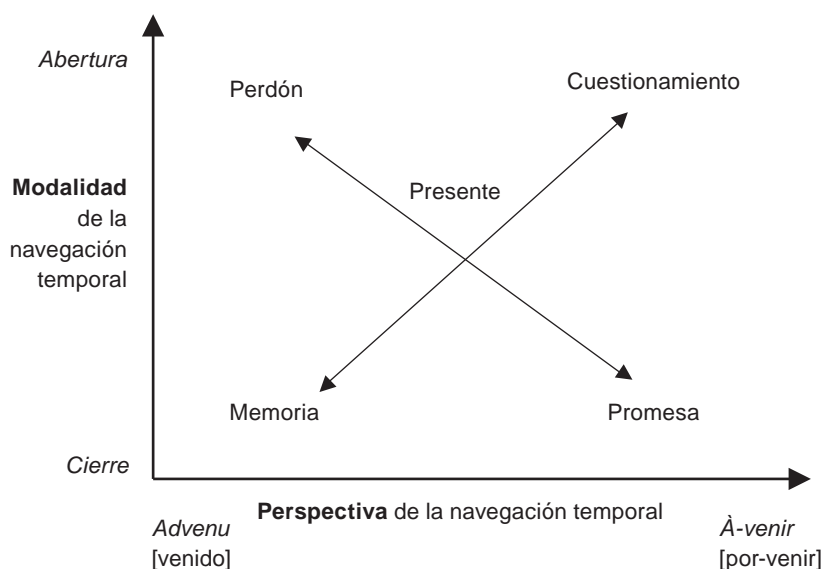
La construcción de la estructura tensiva

La *navegación temporal*, principio dinámico de preservación del lazo social, se analiza, pues, en dos dimensiones complementarias y en tensión la una con la otra:

8 Evitamos hablar aquí de *pasado* y de *futuro* porque son simples posiciones temporales.

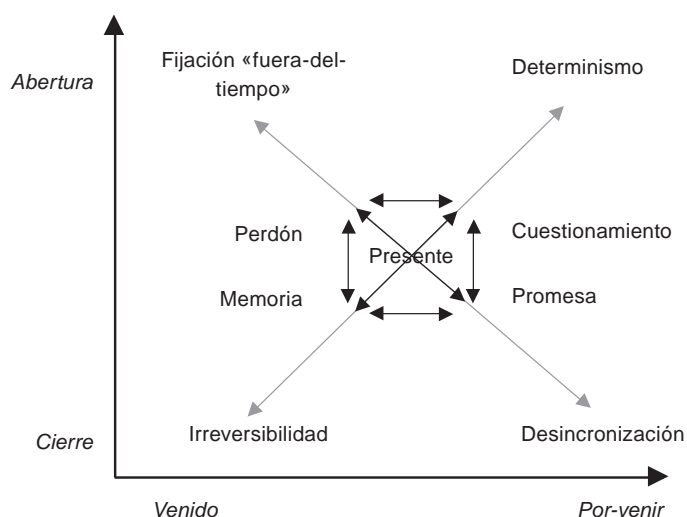
1. La dimensión de las operaciones modales (abertura/cierre) que rigen la identidad colectiva (lo mismo/lo otro).
2. La dimensión de las operaciones perspectivas (prospección/retrospección) que rigen la puesta en perspectiva social (*ad-venu/à-venir*; cumplido/incumplido).

La síntesis de estas observaciones da lugar a una estructura tensiva, que otorgará al presente una función de «encrucijada» de las diferentes direcciones; esa será la zona media de los regímenes temporales, a partir de la cual operarán tanto las aberturas y los cierres como las retrospecciones y las prospecciones. Así pues, la estructura tensiva, una vez organizada en torno al presente medianero, debe comportar, en cada uno de los ejes, grados superiores positivos y grados inferiores negativos. He aquí la representación:



Las relaciones entre las figuras temporales encuentran aquí su lugar; por ejemplo, que el *perdón* presupone la *memoria* (y no la inversa), a la izquierda del diagrama; o que el *cuestionamiento* si no presupone una promesa en buena y debida forma, por lo menos implica una espera y razones para esperar. Además, cada una de las cuatro figuras contribuye a la temporalización de lo social y a la instauración de formas de

vida colectivas, que se distinguen de las cuatro formas de degradación del tiempo social que amenazan la existencia misma de la sociedad. En la estructura tensiva propuesta, esas cuatro figuras corresponderían a las posiciones extremas de las dos valencias, donde no aparecerían como solidarias la una con la otra, mientras que las cuatro primeras figuras se mantendrían en los límites de operaciones controladas y de tensiones solidarias. Veamos el nuevo diagrama:



En esta presentación podemos comprender más concretamente cómo es que las cuatro figuras centrales mantienen el principio de la *perseverancia* sobre el cual se apoyan las formas de vida; estas preservan el potencial de transformación de los regímenes temporales de los unos en los otros; sostienen el curso de vida y su continuación. El *perdón* relanza el curso, a pesar de los actos «advenidos» que lo habían suspendido (y retenido en la memoria). La *memoria* permite detener un curso inverso por el cual el pasado tendería a huir en la profundidad del olvido (y compensa así los efectos de la promesa que, al contrario, se esfuerza por borrar todo elemento del pasado). La *promesa* hace posible «contener» la desmultiplicación de los cursos de vida, de sus bifurcaciones y de sus «velocidades» desincronizadas (en compensación de los eventuales efectos del cuestionamiento). El *cuestionamiento*, en fin, permite «liberar» y «relajar» un curso de vida sometido a la contención del determinismo temporal y a las tendencias a la uniformación y a la conformidad.

Las figuras temporales de la construcción de las formas de vida colectivas aparecen ahora en toda su fuerza cohesiva, mientras que las figuras de degradación de lo social se pierden y se fijan en los extremos de las direcciones semánticas, en razón de su autonomía respecto de las otras tendencias. En efecto, los cuatro regímenes del tiempo social funcionan sistemáticamente por reinversión de otra figura, es decir, como ya lo hemos indicado, de manera *concesiva*: el perdón, a pesar de la memoria; la memoria, a pesar de la promesa; la promesa, a pesar del cuestionamiento, etc. Y, en el *presente* de las formas de vida y de los actos de lenguaje colectivos, se operan esas reinversiones de tendencias, mientras que los cuatro regímenes se adecúan a esa zona media sin ningún rol particular.

Los regímenes temporales de la vida le dan forma [a la vida]

El examen atento de las condiciones particulares para que los regímenes temporales puedan contribuir a la constitución de formas de vida muestra que ellas no son finalmente tan particulares como pudiera pensarse. De hecho, un principio general se confirma aquí: una forma de vida no puede ser captada como un islote formal, aun provisional. Aislar una forma de vida, incluso para analizarla, es hacerle correr el riesgo de comprometer su estatuto de forma de vida, porque ella no sostiene ningún curso de vida, y de hacerla insignificante, porque no suscita ya ninguna alternativa axiológica.

Estas semióticas-objetos se caracterizan, como mínimo, por el *principio de perseverancia*, una configuración que implica el tiempo, ante todo, y especialmente, más allá de la sola duración crónica, los diferentes ritmos y *tempos* de la perseverancia. Si hemos inscrito las formas de vida en la dimensión temporal, es sobre todo en razón del principio de persistencia-perseverancia. Dar una forma a su vida es, primero, «tener tiempo», adoptar uno o varios regímenes temporales que manifiesten la manera como el curso de vida continúa y significa a la vez.

Capítulo III

Periodicidades: Julien Fournié y las estaciones de la moda

El ritmo periódico de las estaciones es una de las formas elementales de la existencia en la naturaleza, una forma de existencia y un régimen temporal que comparten todos los vivientes y, más allá, todos los elementos de la naturaleza. No es propiamente hablando una forma de vida, si bien se impone a todos los ciclos fundamentales de la vida, cuyas fases de declinación y de resurgimiento puntúa y determina a la vez. Y, sin embargo, es también un régimen temporal al que se acogen la mayor parte de las sociedades, porque no solamente escande sus actividades colectivas, sino que proporciona igualmente el sentimiento individual y social de una persistencia organizada y, sin duda, de una participación de los humanos, y de los vivientes en general, en una significación del orden del mundo, que supera y sostiene, todo a la vez, el curso del viviente.

Los seres humanos, individual y socialmente, son particularmente sensibles a los perfiles aspectuales de la escansión estacional: el invierno *llega* pronto, la primavera *vuelve* por fin, el verano *tarda* demasiado en instalarse, el otoño *se prolonga* agradablemente. Sobre el fondo de una escansión de la existencia natural, esperas y nostalgias, tensiones eufóricas y disfóricas, estados pasionales, en suma, se insertan en esos perfiles aspectuales, en busca de una significación disimulada tras el orden y los desórdenes de la existencia natural, y en el encuentro entre cuerpos sensibles y estados de cosas. Lo mismo que en el gran relato cosmogónico de la antigua mitología griega, el ciclo periódico de las estaciones y de la vida puede ser reconfigurado en formas de vida colectivas y/o individuales. Este ciclo participa en el tiempo social, en el tiempo de los cuerpos vivientes y en la estructuración de las secuencias pasionales que habitan esos cuerpos al paso y al retorno de las estaciones.

Eso mismo ocurre principalmente en los ciclos de la moda, y particularmente en las «estaciones» de Julien Fournié, que ponen en espectáculo las transformaciones de las formas de vida explorando las pasiones estacionales en la interacción entre los cuerpos y sus vestidos. Pasiones y emociones del espectador de los desfiles, bien entendido, pero sobre todo femenino, que, por turno, *sufre, padece, actúa y reacciona*, según el grado de coacción o de iniciativa que le oponga o que le permita el porte del vestido. Esas pasiones son compartidas, gracias a la puesta en escena del desfile, y abren la perspectiva sobre la coherencia sintagmática de la existencia, y sobre las organizaciones narrativas y modales en transformación periódica.

EL CORPUS, EL CUERPO Y EL OBJETO

Este estudio se centra en las cuatro primeras colecciones de Julien Fournié¹, un joven estilista francés que afirma su identidad estética y ética a lo largo de una declinación asombrosamente coherente y progresiva: *Primeros modelos* (2009), *Primer verano* (2010), *Primer invierno* (2010), *Primeros colores* (2011). La hipótesis que anima el conjunto de este estudio se fundamenta en esta primera impresión de coherencia dinámica: la identidad estilística del creador se afirma en la búsqueda de una modulación sistemática de los motivos de base, modulación propia de cada colección y de cada estación, cada una de las cuales interesa por sus propiedades plásticas, tectónicas, textuales, cromáticas, pero también sensorio-motrices, temporales y pasionales.

La hipótesis, en suma, sería que el estilo hay que buscarlo en la manera como se transforma, y que cada fase de esa transformación puede acceder al estatuto de *forma de vida*. Un estilo reconocido después por un observador distante, ulterior y no implicado, no es, propiamente hablando, una forma de vida; es una recurrencia imputada a un creador, sobre la cual recae un juicio estético que la transforma en «estilo» y en firma identitaria del autor.

1 Julien Fournié es un creador de moda francés, director de la casa de costura parisense que lleva su nombre, creada por él en 2009, después de haberse desempeñado como director artístico de Torrente Alta Costura. Comienza su carrera en la casa de moda de Nina Ricci, pasa luego a los accesorios de Christian Dior y enseguida a Givenchy Alta Costura. Posteriormente, ingresa a Céline cuando Jean-Paul Gaultier lo elige como asistente estilista de alta costura. A fines del 2001, se incorpora al estudio de Claude Montana como estilista *prêt-à-porter* y de accesorios. En el 2008, se convierte en el director artístico de la casa Ramosport, especialista parisino del «casual de lux» para la mujer y el hombre.

Pero un joven modisto que tiene que hacerse un lugar en un mercado muy competitivo, que ha de forjarse una identidad estilística para encontrar clientes y patrocinadores, no puede contar para eso con la perspicacia de observadores ulteriores, que vienen simplemente a robar al amparo de la victoria, cuando todo está logrado. La búsqueda de un estilo, su afirmación obstinada a través de varias colecciones diferentes, esa insistencia en la búsqueda de un porvenir, son las condiciones *sine quibus non* para poder continuar. *Poder continuar creando*: la afirmación de un estilo funciona entonces como una promesa, la promesa de una producción creativa y durable, una propuesta para fidelizar una clientela y su interés. La afirmación de un estilo en construcción es un motivo de perseverancia, *la perseverancia que hace las formas de vida*, pero una perseverancia por anticipación que nos dice: «Tengo el potencial estilístico que me permitirá continuar y durar»².

En lo que se refiere más precisamente al vestido y a la moda, el análisis se esforzará por poner a la vista los elementos del plano de la expresión que concurren a hacer de la vestimenta «otro cuerpo», una suerte de *alter ego*, en relación con *ego* (el cuerpo-carne), puesto que esa relación está sometida a un conjunto de operaciones que permiten la expresión, por el vestido, de las pasiones del cuerpo que lo porta. Esas pasiones se despliegan no sobre o en el cuerpo-carne (el cuerpo primero, el del *mí*) ni tampoco sobre o en el cuerpo simulado (el cuerpo segundo, el del *sí*), sino en las interacciones entre los dos, en las operaciones que afectan sus relaciones.

Suponemos, en efecto, que las propiedades del vestido, el cuerpo simulado, son previamente extraídas de las del cuerpo primero (por desembrague) y proyectadas en retorno (por embrague) sobre este segundo cuerpo. El primer momento sostiene el proceso de creación del vestido, y el segundo, el de vestir y portar el vestido. Para decir algo del cuerpo, el vestido debe primero distinguirse de él (desembrague) y enseguida interactuar con él (embrague). Desembrague y embrague son las dos operaciones elementales de toda enunciación. Por consiguiente, la sucesión de esos dos momentos constituye para nosotros *la secuencia de base de la enunciación vestimentaria*.

Esa secuencia en dos tiempos fundamenta el principio de un diálogo entre los dos cuerpos, y lo esencial de la cuestión por tratar podría ser formulado así: ¿quién controla a quién?, ¿quién tiene la iniciativa del porte y del movimiento?, ¿quién controla el sentido de la estación y

2 Y continúa, en efecto, en la fecha de salida de este libro... (2017).

de la colección?, ¿el cuerpo-carne o el cuerpo simulado?, ¿el *mí* o el *sí*? De las diversas respuestas que se den a esas preguntas derivarán la descripción de los efectos pasionales, la ubicación de las dominantes modales y axiológicas, y, por consiguiente, la construcción de las respectivas formas de vida.

La declinación de ese dispositivo en dos otoños-inviernos y en dos primaveras-veranos permite plantear la hipótesis de una tipología y de un ciclo de transformaciones en el que cada una de las estaciones de la moda está configurada en una forma de vida coherente. Coherente, pero en dos sentidos complementarios: por un lado, la *congruencia* interna de cada forma de vida y, por otro lado, la *cohesión* de las cuatro formas de vida sometidas al ciclo de transformaciones. Esas dos dimensiones son necesarias para la manifestación semiótica de las formas de vida, porque hay que entender *forma de vida* bajo esa doble determinación: por una parte, cada forma de vida cultiva la *congruencia interna de las principales elecciones semióticas* (elecciones modales, pasionales, figurativas, etc.), y por otra, solo adquiere efecto por la *cohesión del ciclo de transformaciones* en el que entra a la vez en contraste y en filiación con otras formas de vida³, que explotan los mismos motivos figurativos y las mismas temáticas, pero según otras opciones y otras congruencias internas.

La serie de los cuatro desfiles de Julien Fournié es, pues, particularmente apropiada a este respecto, puesto que la identidad estilística del creador proporciona un conjunto de motivos y de temáticas recurrentes (a título de la cohesión del conjunto); y, asimismo, cada colección propone elecciones y soluciones que le son propias (a título de la *congruencia* interna)⁴. La congruencia hace que el estilo «tome»

3 Esa es la lección que conviene sacar de la primera forma de vida estudiada por Greimas, el *bello gesto*, que justamente no es «bello» si no opera una negación o una inversión de los sistemas axiológicos propios de las formas de vida establecidas o canónicas (Greimas, 1993). Ver también el capítulo primero de la segunda parte de este libro.

4 Esta aproximación se apoya en una posición previa [*parti pris*], que excluye otras. Buscar la congruencia interna de cada colección, y la cohesión del ciclo de transformaciones entre las cuatro colecciones, conduce principalmente a obliterar y a silenciar la diversidad propia de cada una de ellas tomada por separado, y sobre todo la existencia indudable de fuertes contrastes entre las diferentes colecciones, es decir, entre las distintas soluciones aportadas en el seno de cada una de ellas al problema central que venimos planteando. Asumamos ese *parti pris*, que solo valdrá en la medida de la ganancia que aporte para la comprensión de dicho problema.

cuerpo: es el momento de la *captura* [*prise*]. La cohesión implica la *reanudación*, y la reanudación reclama la *perseverancia*, puesto que cada nueva *captura* congruente podría poner en peligro la cohesión del ciclo de transformaciones.

Para decirlo de otra manera, podemos subrayar que encontramos en el caso de la moda una dificultad que hemos tratado ya en la invención del tiempo mítico: ¿cómo pasar de un régimen temporal periódico, el de las estaciones, a un régimen temporal propio para sostener una forma de vida? El primero, que obedece a los ciclos de la naturaleza o de una sociedad «naturalizada», depende estrictamente del tiempo de la existencia. Además, es periódico y aparentemente programado, e independiente del mundo viviente al cual se impone; no implica en sí mismo ninguna perseverancia, solamente una persistencia. En cambio, el segundo, aquel que debemos poder identificar, se impondrá con la periodicidad o a pesar de ella. Deberá conjugar el tiempo de la experiencia (gracias al vestido) con el tiempo de la existencia, y podrá transformar la persistencia periódica en una serie de transformaciones orientadas y reguladas por el principio de perseverancia.

Tratándose de la definición del objeto sometido al análisis, la colección de vestidos está integrada a la puesta en escena del desfile, de manera que la semiótica-objeto considerada no será ni el vestido solo, ni tampoco la colección, sino más bien *la totalidad del espectáculo* en el que el vestido y la colección participan. El espectáculo es una semiótica-objeto del orden de las estrategias, en el sentido en que tiene por resorte principal la articulación entre varias prácticas, lo que permite sobre todo asociar diferentes tipos de expresión. En el género espectacular de los desfiles de alta costura, las expresiones asociadas son en lo esencial vestidos-objetos y cuerpos; elementos de la plástica visual (el maquillaje y los efectos de luz) y de disposición espacial (pasarelas, público y podio); desplazamientos y expresiones mimogestuales; la música, etc. Y las diferentes prácticas correspondientes a esas expresiones se organizan en torno a la práctica principal: la de *portar* el vestido.

La estrategia espectacular está aquí fuertemente codificada (sobre todo por los códigos del género «desfile de moda») y programada, por un lado, para persuadir y seducir al espectador, y, por otro, para dejar el menor espacio posible a los azares del curso de acción. Como se verá en el desarrollo del análisis, el espectáculo construye principalmente las posiciones de interpretación del espectador y, por consiguiente, lo implica en los efectos de las interacciones entre el cuerpo-carne y el

cuerpo simulado: todo lo que pasa entre el *mí* y el *sí* pasa también para el espectador, como tercer actante que ve y percibe, que experimenta y siente, que espera o que lo lamenta, que es solicitado o rechazado. Gracias a la puesta en escena espectacular, las formas de vida no son solo las del *mí* y del *sí*, sino que igualmente son las de todos los otros roles implicados en el desfile de moda, incluido el conjunto de los públicos puestos en la mira.

EL RECORRIDO DE LAS ESTACIONES

Primeros modelos (invierno, 2009)

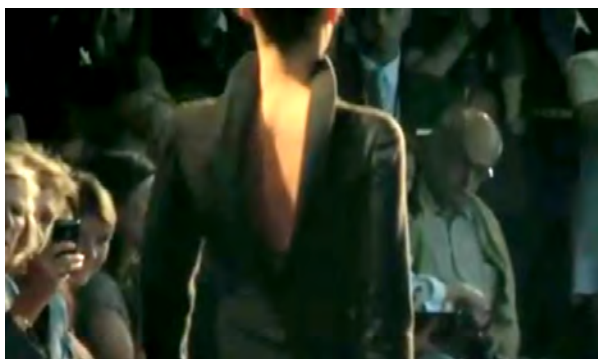
Los elementos más saltantes de esa primera colección, en el plano de la expresión, concurren todos a la instalación de una relación muy particular entre el cuerpo y el vestido, comenzando por la que se establece entre lo de «debajo» y lo de «encima». Partes delanteras del vestido son volteadas, invirtiendo la relación debajo/encima; partes traseras (un manto con falda por detrás es levantado hasta la parte baja de la espalda) son tratadas de tal manera que nieguen el rol del vestido en cuanto elemento de lo de «encima». Otros faldones de tejidos colgantes, aunque con una pesantez fluida y moviente (por el material utilizado y sobre todo por el corte), funcionan como aberturas intermitentes y dejan ver la espalda desnuda o cualquier otra parte del cuerpo.

Todo ocurre, pues, como si la relación encima/debajo fuera propuesta como regla implícita salida de las propiedades de la envoltura corporal, pero, gracias al desembrague que disocia el vestido, es puesta en cuestión sin cesar. Así esa relación encima/debajo es suspendida, perturbada o recusada, lo cual hace del vestido no lo de «encima» que oculta o vela lo de «debajo», según los códigos canónicos, sino un «encima» que se invierte, se separa, se levanta o se retira para develar o revelar tal o cual parte de «debajo».

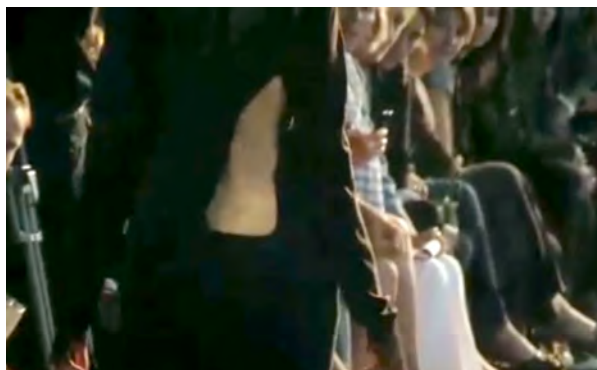
Desde el punto de vista del otro agente de la interacción, el cuerpo-carne, se podría suponer que ejerce una presión sobre el vestido, una suerte de intencionalidad difusa que busca la exposición parcial e intermitente de su propia envoltura; y que esa presión de escape y de develación se impone a veces, con el movimiento mismo del cuerpo viviente, en detrimento del rol de recubrimiento que se atribuye en general al vestido. Pero no se puede escoger entre los puntos de vista: cada una de las dos interpretaciones capta una de las facetas de la interacción, en equilibrio dinámico, que da la iniciativa ya al cuerpo simulado por el vestido, ya al cuerpo-carne. Cualquiera que

sea la lectura interpretativa elegida, debe comenzar por reconocer una tensión que se presenta como una relación de fuerzas entre dos manifestaciones figurativas, y probablemente entre las dos instancias actanciales que las portan: desde el punto de vista figurativo, la manifestación del *cuerpo simulado* versus la manifestación del *cuerpo-carne*; y desde el punto de vista actancial, la manifestación de *alter ego* (sí mismo como otro) versus la manifestación de *ego* (mí)⁵.

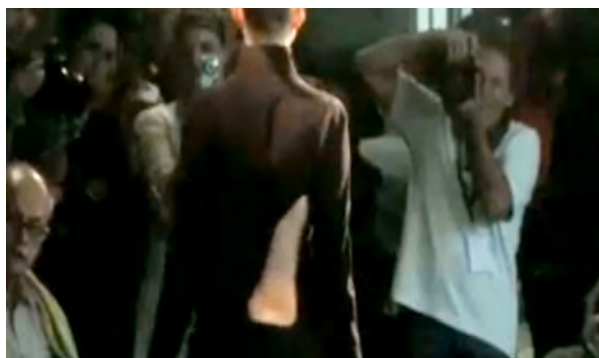
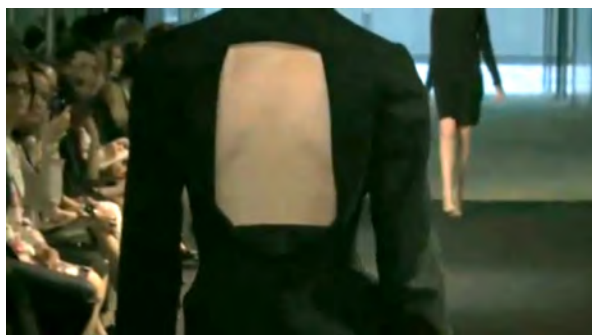
Los escotes son en la tradición vestimentaria occidental el motivo mismo del develamiento parcial y de la puesta en escena sobrecodificada y previsible de ese develamiento. En razón de esa supercodificación y de su carácter previsible, no debería comportar tal tensión figurativa y actancial. Pero, en esta colección de Julien Fournié, la diversidad de las formas de abertura sobre el cuerpo-carne excede los cánones del escotado, porque procede de una búsqueda sistemática de las variedades de revelación indiscreta del cuerpo vestido. El escotado es a veces invertido: la parte alta está bajo el cuello, y la parte baja y escotada en punta alargada está en la espalda, lo que acentúa la disociación entre la orientación del cuerpo-carne y la del cuerpo simulado. Y también se halla una multitud de ventanas sobre el cuerpo, ventanas en triángulo, en rectángulos o en cuadrados, que pueden estar colocadas detrás (en la espalda) o delante (sobre el pecho), o en el centro o en el costado.

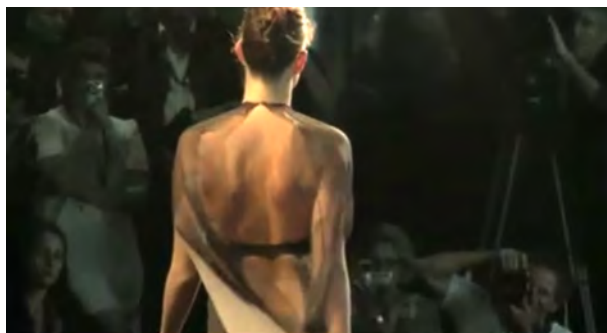


5 Estas nociones (*mí y sí*) hacen referencia a distinciones propuestas especialmente en *Corps et sens* [Cuerpo y sentido] (Fontanille, 2012). [Añadido del traductor: Ver, también del mismo autor, el capítulo primero de *Soma y sema. Figuras semióticas del cuerpo*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad de Lima, 2008].



La abertura sobre el cuerpo-carne implica un proceso de elaboración semiótica en dos tiempos, por el cual el vestido es instalado como «encima» y «envoltura» corporal, como un cuerpo segundo simulado y, enseguida solamente, abierto en algunas partes, algunas previsibles, otras menos previsibles, para recordar la presencia de la envoltura del cuerpo primero, y manifestar de manera intermitente sus propiedades de textura, de modelado y de cromatismo.

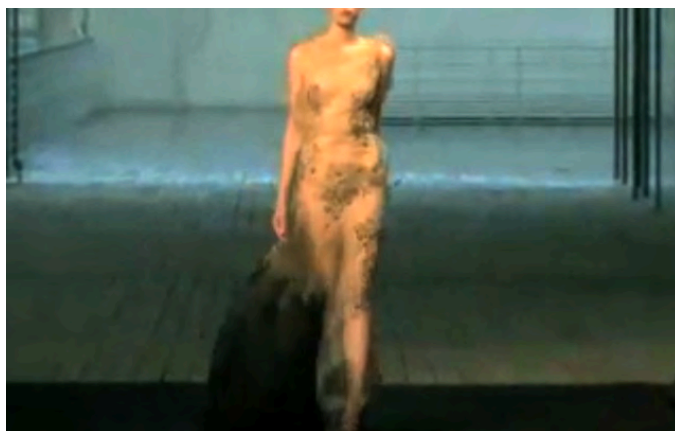




La sustitución del motivo general e imprevisible de la «abertura intermitente» en lugar de aquel, más estereotipado, del escote, es asegurada por muchas figuras, como efectos de desgarraduras, de jirones entreabiertos, de faldones de tejido móviles cuya abertura es contingente y sometida al azar de los equilibrios y de los gestos del cuerpo en movimiento. Prolongando la metáfora de la «ventana corporal», habría también ventanas entreabiertas, batientes, provisionales y escondidas.

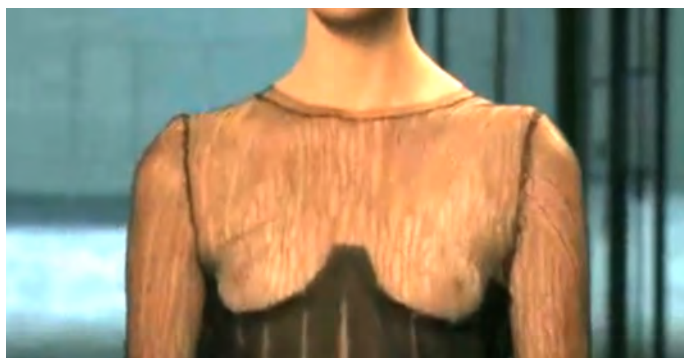
Se observa además otro tipo de motivo, típico de la estética de Julien Fournié, y que va en el mismo sentido: lo «adelante» y lo «detrás», los senos y la espalda, lo alto y lo bajo, los hombros y el vientre, las nalgas y/o las piernas, pueden ser expuestos bajo velos transparentes de color carne, cuya textura juega sea con la superposición de capas, sea con grafismos coloreados o en redequilla negra.

La composición dominante de esta colección reposa globalmente en la alternancia y en la combinación entre velos transparentes y «tres-cuartos» envolventes y opacos. Dos de los modelos están enteramente compuestos por velos parcialmente transparentes, mientras que varios otros son enteramente opacos y envolventes. El velo de color carne manifiesta el carácter «corporal» (el cuerpo simulado segundo) del vestido; incluso ahí donde expone la desnudez y la intimidad del cuerpo-carne, la traspone en otra textura, como una envoltura desembragada del cuerpo primero. Y, de hecho, lo que ahora se da a ver no es el cuerpo mismo, sino un *motivo visual mixto*, que asocia las propiedades de la envoltura propia y las de la envoltura segunda simulada, y que conjuga la textura y el cromatismo de la piel y del velo.



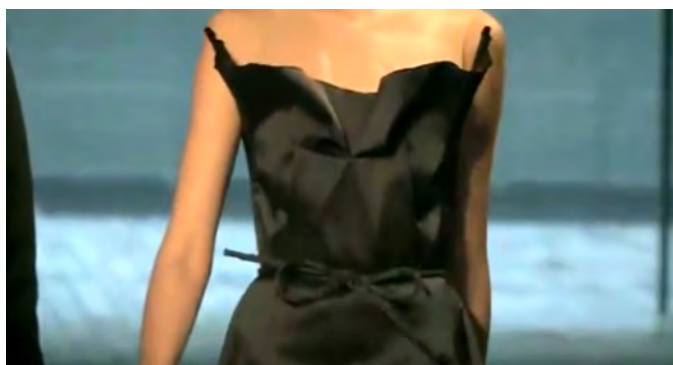
Insistamos aún sobre el velo. Como en las dos colecciones siguientes, pero muy particularmente en *Primeros modelos*, el velo no es solo un revelador de la desnudez. De una parte, cultiva la incongruencia y la sorpresa de las partes del cuerpo reveladas, y, de otra parte, lleva en esta colección figuras de huellas⁶ que, desplegadas sobre el cuerpo-carne, le proporcionan inscripciones, otras texturas y otras modulaciones de la luz que las que proceden de la envoltura del cuerpo-carne mismo.

6 Para mayor precisión sobre la teoría de la huella, ver *Corps et sens* (Fontanille, 2012). Allí se encontrarán definiciones precisas de cada una de las figuras de la huella corporal, de la inscripción sobre la envoltura de superficie, de la ocultación en la carne, de la marcación deíctica y del desarrollo de escenas interiores. [Añadido del traductor: Ver igualmente *Soma y sema* (2008), capítulo V de la tercera parte y conclusión].



El efecto que de eso resulta, la *envoltura mixta*, es una conjugación de las propiedades plásticas de la piel y del velo. Propone, en suma, una mediación entre los dos cuerpos, que se puede interpretar como engendradora por la proyección de una representación exterior y, por tanto, de un estado de cosas (si se adopta el punto de vista del creador); o como la resurgencia de una representación interior y, en consecuencia, de un estado de alma (si se adopta el punto de vista del cuerpo femenino). Como el efecto es una mixtura de los dos, tenemos el derecho de considerar que el velo, como la mayor parte de los demás motivos del cuerpo simulado, es el revelador de *una pasión escondida en la envoltura del cuerpo*, que el creador se esfuerza por manifestar mediante la proyección sobre las figuras del vestido, y que encuentra entonces la pasión del observador y/o del creador.

Sea lo que fuere de cada uno de los motivos examinados, sigue siendo cierto que este dispositivo participa primero, antes de poder manifestar pasión alguna, de la constitución de un cuerpo segundo simulado a partir del cuerpo primero, sobre el fondo de la sorprendente sintagmática de las relaciones encima/debajo. Este cuerpo segundo es teóricamente «autonomizado» por el desembrague, aunque esa autonomía teórica no se ve. En cambio, las composiciones de Julien Fournié la dejan ver: son las premisas de una progresiva autonomización del cuerpo simulado. En ese sentido, para aparecer como un cuerpo segundo, podría algunas veces prescindir del cuerpo primero. Los efectos de «firme» y de «caído» de los tejidos, producidos por la elección de las estructuras y de los cortes, son algunas de las expresiones, pues es evidente que se conciben para manifestar la independencia de la forma local del vestido con relación a la del cuerpo.

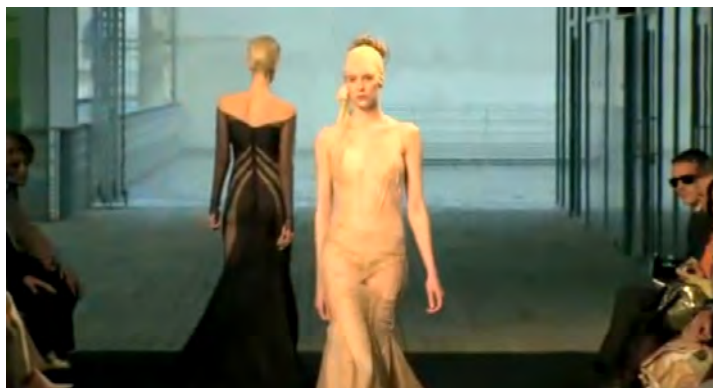


Uno de los modelos comprende, por ejemplo, un *bustier** muy acampanado en la parte alta, a todo el rededor del pecho y de la espalda, que «sostiene» su posición por la sola virtud de la materia y del corte. Esa autonomía del cuerpo simulado será explorada en todos sus grados a lo largo de las cuatro colecciones, desde el grado mínimo, la ventana abierta sobre el cuerpo, que lo deja ver sin modificarlo (justo un encuadre selectivo), hasta el grado máximo, la prótesis en la cadera, que despliega una forma adventicia, extraña al cuerpo, pasando por todos los grados intermedios (el velo transparente, que modifica solamente la textura y el color, o el faldón de telas independiente).

En esta colección, de manera particular, el montaje de formas opacas y de partes de velo transparente disocia el vestido y el dibujo de un cuerpo-vestido, en cuanto huella proyectada sobre el cuerpo vestido. Lo oculto revela lo que no se espera ver, lo mostrado disimula lo que se espera ver, y lo desnudo oculta justo lo que no debe ser

* Así se llama también en español entre los círculos de la moda [NdT].

mostrado. Volveremos sobre algunas de estas sorpresas, aunque ya vemos aquí una de sus funciones: cultivar con el detalle y con las tácticas dinámicas de la revelación y de la disimulación, la disociación y luego las interacciones entre los dos cuerpos: el de referencia, sede de emociones inmanentes; y el simulado y proyectado, soporte de huellas y de pasiones manifestadas.



Y esa es la razón, en esta primera colección, por la que el juego de los dos cuerpos permite la manifestación de la *vulnerabilidad* del cuerpo-carne. Por un lado, el vestido pone en escena una *presencia vulnerable*, gracias a las aberturas y desgarrones, así como a la incongruidad de las partes desnudas, las cuales, liberando los juegos del develamiento de toda norma establecida, lo someten a los azares del movimiento de las modelos durante el desfile, y a las innovaciones aparentemente caprichosas del creador. Por otro lado, el mismo vestido propone un *simulacro de cuerpo expuesto*, pero reconfigurado en una suerte de trampantojo [*trompe l'œil*], que manifiesta la vulnerabilidad interior, en forma de huellas superficiales, con frecuencia decorativas, y otras veces, aparentemente aleatorias.

Además, algunas modelos del desfile llevan un pequeño apósito en el rostro, índice remanente de una eventual herida. El maquillaje forma parte del espectáculo, pero no directamente del vestido; completa la puesta en escena en forma de huella llevada directamente sobre el cuerpo. Es, pues, una de las figuras del cuerpo simulado que porta el cuerpo-carne, pero que, al no pertenecer al vestido, puede funcionar claramente como un comentario metasemántico destinado a integrar el componente pasional del vestido mismo, un *comentario figurativo de la vulnerabilidad* que se expresa, por lo demás, en todos los detalles de la composición del vestido.



Cabellos claros agrupados en moño, brazos colgantes, andar de poca amplitud al ritmo de una música estructurada a base de acordes obsesivos: la puesta en escena contribuye al comentario de la vulnerabilidad. Y, como las miradas están siempre dirigidas en sesgo, huidizas y móviles,

el sentimiento mismo de la vulnerabilidad puesta en escena por el vestido suscita y reencuentra la inquietud del espectador.

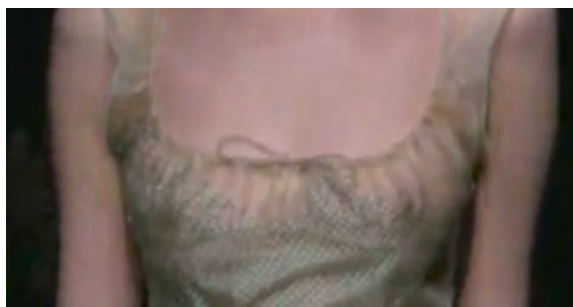
Primer verano (2010)

La nueva estación introduce los [colores] pasteles, y cultiva la alternancia de los velos transparentes de color carne y las telas opacas de tonos no saturados. Esa alternancia adopta todas las dimensiones: entre lo alto y lo bajo, entre lo de encima y lo de debajo, o incluso en oblicuo. Sustituye igualmente a los «tres-cuartos», que dominan al otoño-invierno precedente, dos tipos de longitudes muy contrastadas: faldas y vestidos altos y cortos, que dejan al descubierto largas piernas, longuras máximas que arrastran la tierra; otras aún más bajas y apretadas a las pantorrillas. Lo desnudo y lo velado permiten adivinar los senos en transparencia. La puesta en escena es menos tensa: los cabellos levantados hacia atrás dejan escapar algunas mechas por el cuello o por la espalda, el paso se suaviza y autoriza ligeros balanceos laterales de espalda y de caderas.



Mientras que el dispositivo que dominaba en la colección precedente parecía apremiante y uniforme, en lo referente a las longitudes y a los colores, se puede suponer que esta colección expresa una liberación parcial de las coerciones impuestas por el vestido al cuerpo segundo simulado. Sin embargo, dicha liberación no se extiende todavía por completo al cuerpo-carne, cuyo porte y movimiento, incluso si no son sometidos a contención, siguen con frecuencia cohibidos por las formas del vestido. Y, sobre todo, el cuerpo-carne no ha tomado siempre la iniciativa, solo tiene un dominio muy débil sobre el porte y el movimiento propios del vestido. A lo más, es menos rígido y está menos sometido a los azares de la marcha y del movimiento.

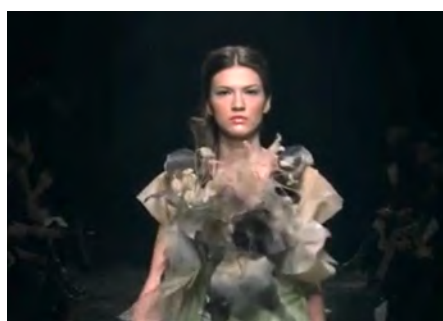
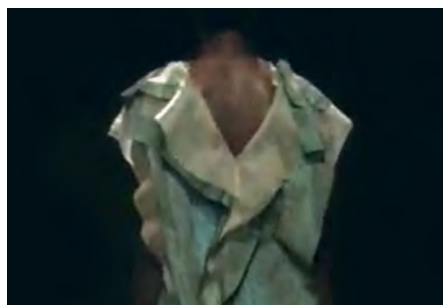
Los velos transparentes revelan el cuerpo, y, como sucedió anteriormente, proponen texturas y colores mixtos; pero portan, además, grafismos que dibujan un cuerpo otro, que pertenece al vestido mismo, y que en cierto modo se proyecta como una red de huellas sobre el primer cuerpo, considerado como pantalla y superficie de inscripción. El simulacro y el trampantojo son aquí sistemáticos, y esa sistematicidad revela y termina lo que solo aparecía como un esbozo o una tendencia emergente en la colección precedente.



Se nota igualmente que las materias y los cortes suscitan siempre efectos de «firmeza» y de «caída», pero también ahí con una acentuación de la autonomía del cuerpo simulado. Esas materias y esos cortes a veces están dotados de una «tectónica» propia, independiente del cuerpo que los porta, y proporcionan al vestido una «tenida» escultural propia y autónoma, sin relación con la forma del cuerpo. La «tenida» de esas esculturas de telas es suficiente para resistir sin deformación el movimiento impreso por el cuerpo en desplazamiento. Las «excrecencias» (por ejemplo, una excrecencia en forma de gran ramillete floral, llevado delante del pecho) vienen a completar el desembrague superficial de un cuerpo simulado proyectado sobre el cuerpo-carne, y que se impone a este último.

El conjunto de la colección es de gran delicadeza, y la diversidad de velos y de telas más o menos transparentes y fluidos proporciona a todas las piezas una aparente fragilidad y ligereza, así como un encanto seductor, directamente inspirado por esa nueva forma de vulnerabilidad. En comparación con la colección otoño-invierno anterior, la exposición de la vulnerabilidad «invernal» parece retrospectivamente haber sido más bien padecida y un poco coaccionante. En cierto modo, nos ha contado la historia del cuerpo en *pasado reciente*, un pasado que ha dejado sus huellas (especialmente de pequeñas curaciones del rostro), como testimonios de una vulnerabilidad remanente y manifiesta «a pesar de sí». En cambio, la fragilidad primaveral, convertida en delicadeza y

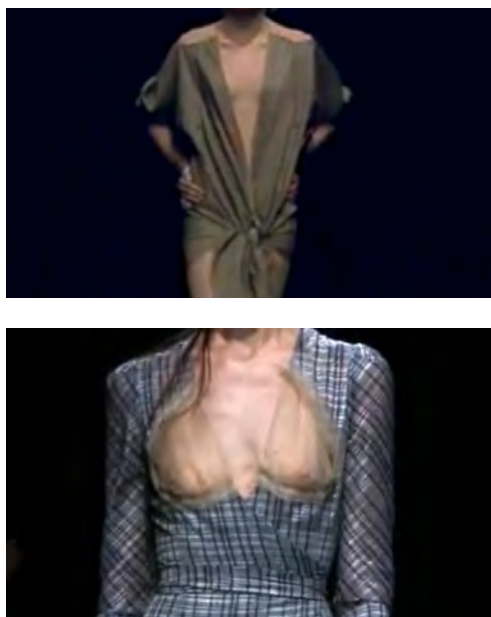
en encanto vividos, se aprecia en el presente y el *futuro próximo*, en la actualidad del momento estético y en la promesa de acontecimientos y de situaciones por venir. En el futuro próximo, en efecto, los nudos mal apretados están destinados a deshacerse, los volantes de telas que parecen apenas retenidos sobre los hombros están destinados a resbalar, etc.



Cabe anotar también que los senos develados son dos veces puestos en escena. Específicamente están envueltos con velos cuyo color y corte les están reservados, y que contrastan por esta razón con el resto de la parte alta opaca, y sobre todo con la parte baja. No se contentan solo con dejarse ver o adivinar como las partes desnudas, más o menos incongruentes, de la colección precedente. Se ofrecen, en cierto modo, púdicamente a la vista, enmarcados, propuestos a la contemplación, y esa puesta en escena de la delicadeza los señala, entonces, como la parte más preciosa que se pueda contemplar.

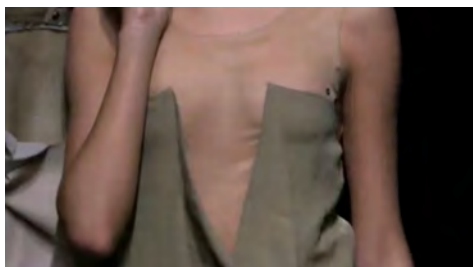
Emblema de la fragilidad seductora, ese dispositivo invierte los valores de la transparencia y de la abertura del vestido. En *Primeros modelos*, la transparencia y las aberturas sobre el cuerpo implicaban en cierto modo una degradación del valor de «intimidad»; las desnudeces incongruentes, en el límite de la indiscreción y de un humor triste, suponían un debilitamiento local de la regla según la cual lo que es precioso debe estar cubierto. En *Primer verano*, al contrario, la transparencia

refuerza paradójicamente el valor de «intimidad», al asociarlo a la fragilidad, al sustituir la incongruencia del desnudo sin soporte por una propuesta encantadora. Ahora, ese complejo de íntima fragilidad puede imponer una nueva regla, según la cual lo que es precioso puede y debe estar descubierto.

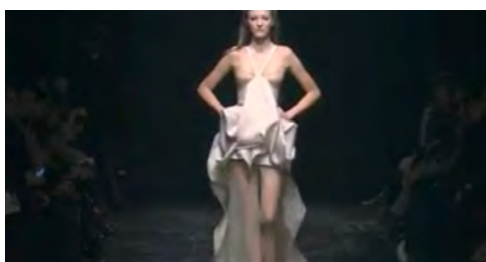


Por lo demás, las partes altas están con frecuencia compuestas de una parte alta en tela transparente (la parte superior velada por los hombros), prolongada por una tela opaca en la parte baja. La parte opaca está de hecho sostenida por la parte alta transparente, pero el trampantojo hace su obra: como el velo transparente está ostensiblemente movilizado por su función de exposición y de huella, su rol de sostén queda olvidado (por el espectador), y las partes opacas parecen «sostenerse» solas, y hasta ser retenidas por los grafismos sombríos inscritos en los velos superiores, pero de los que no se comprende, justamente, dónde se encuentran anclados y cómo están en capacidad de retener la parte inferior del vestido.

El efecto de trampantojo participa en la manifestación de la fragilidad y de la inestabilidad. El contraste entre la tela opaca que envuelve el cuerpo y las partes altas transparentes da la impresión fugaz de que el elemento opaco «se sostiene» provisionalmente por la virtud de su incomprensible resistencia a la pesantez, y que podría muy pronto caerse o resbalar, pues parece que (casi) nada lo sostiene sobre los hombros.



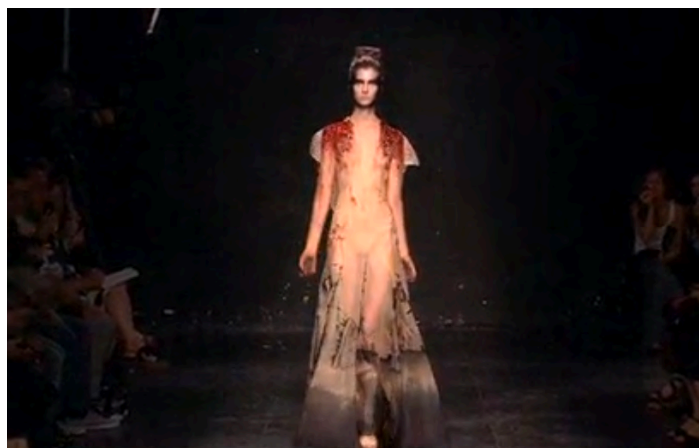
Esa vulnerabilidad es, pues, diferente de aquella de la colección precedente, aunque retoma una parte de sus motivos. Esta es protensiva, está anclada provisionalmente en un presente abierto al futuro inmediato de los incidentes previsibles. Esta inversión temporal justifica un cambio de denominación: la *vulnerabilidad* (estación precedente) debe ser considerada como ya adquirida y experimentada; es retensiva, del pasado reciente. La *fragilidad* (en esta estación), en cambio, tiene que ser comprendida como una indecisa promesa (o amenaza, según el punto de vista) de inestabilidad y de imprevisto; abre en cierta medida la esperanza de lo inesperado.



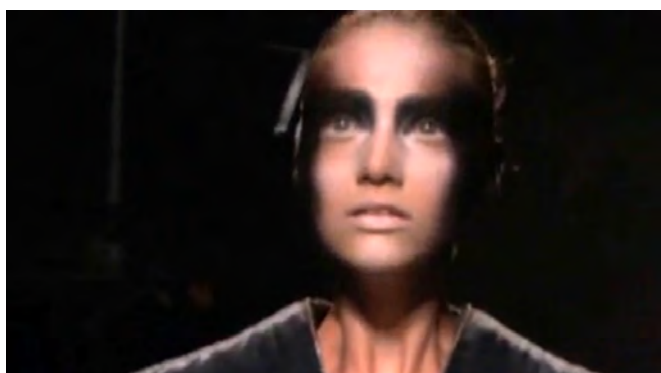
En eso participa de otra dimensión: la de los juegos de lo oculto, de lo mostrado, de lo exhibido, etc. En suma, el vestido que oculta el cuerpo podría muy bien no ocultarlo, y amenaza con (o promete) una suerte de caída. Y varios vestidos de esta segunda colección que no incluyen velos transparentes están igualmente concebidos y portados con ese espíritu, por ejemplo, los drapeados echados sobre el hombro y a los cuales nada parece sostener. Y los moños mal ajustados que solo piden deshacerse un poco más. La actualidad del momento estético se orienta hacia el futuro próximo del incidente, y todas las pasiones potenciales que puedan nacer de la interacción entre el vestido y el cuerpo que lo lleva, entre el cuerpo simulado y el cuerpo-carne, están en cierto modo «puestas en devenir». Protensivas y no ya retensivas, no son menos pasiones de la envoltura como en *Primeros modelos*: emociones epidérmicas, vulnerabilidad y encanto frágil de la superficie.

Primer invierno (2010-2011)

El segundo invierno retoma una parte de los motivos del primero, pero los explota de manera más sistemática y radical. La diversidad de las aberturas se reduce y segmenta partes y zonas de desnudez más canónicas (piernas, espalda, brazos, pecho). Los juegos de desnudos son a la vez menos numerosos, menos variados y más radicales: el escote clásico domina, pero sobre todo el *bustier* que destaca la desnudez de la parte alta de cuerpo, sin velo, piel satinada y luminosa. Cuando aparece el velo, es radical e incongruente; en uno de los modelos, visto desde atrás, la tela opaca es levantada hasta la parte baja de la espalda, y la parte baja de atrás del cuerpo está drapeada con un velo transparente; en otros dos, un velo total deja ver un calzón claro.

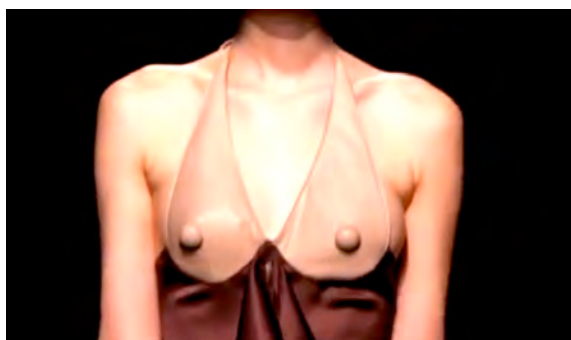
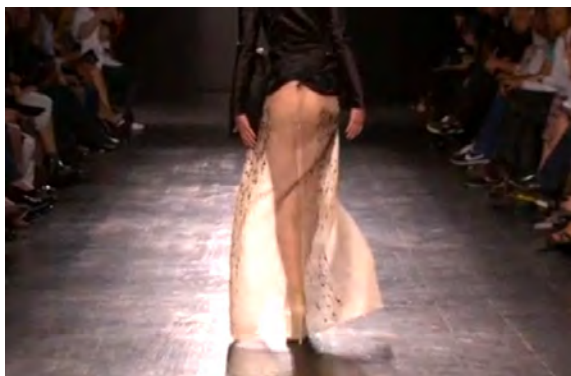


La puesta en escena global es muy restrictiva y perfectamente recurrente: la posición corporal es rígida y contenida; los músculos, salientes en los brazos y en el cuello; las manos se mantienen abiertas hacia delante, los brazos tendidos hacia abajo; los gestos inhibidos, y la cabeza fija; las modelos avanzan resbalando, vestidas y maquilladas de negro. Todo expresa la contención, hasta las zonas negras laterales del maquillaje, que parece que cumplen el mismo rol que las anteojeras de los caballos: mantener la vista en el mismo eje, prohibir el movimiento y la mirada hacia los costados.



Sobre el fondo de esa recurrencia y de esa contención sin escapatoria, las permutaciones y las sustituciones son inmediatamente legibles: una suerte de gramática de las variaciones se impone al espectador, especialmente la alternancia y la permutación entre la aparición, la desaparición y el desplazamiento de las aberturas, y de las partes transparentes. Esas permutaciones explotan las tres direcciones: la horizontal, la vertical y la oblicua.

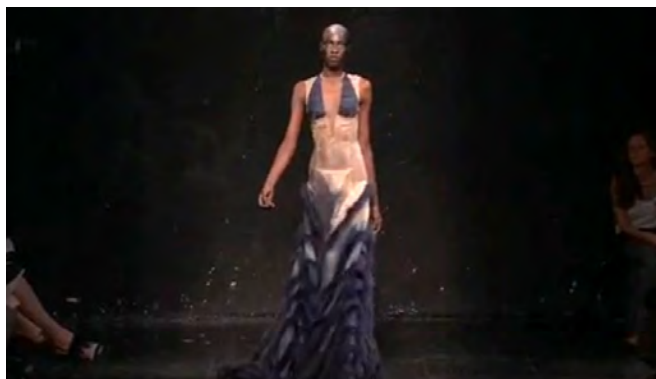
La función metasemiótica de varios componentes del espectáculo se confirma, y bajo dos aspectos complementarios. Por un lado, la composición plástica y la dinámica corporal del espectáculo proporcionan una isotopía del plano de la expresión suficientemente estable para que las variantes se dejen captar como una «gramática» sistemática (variedades de figuras sobre un fondo invariante ostensiblemente fijado). Por otro lado, comentan y exhiben los principales contenidos modales y pasionales propios del vestido (contención, sumisión, fijeza pasional).



El desfile esconde también algunas sorpresas al espectador, aunque esas sorpresas confirman el principio de una gramática de las variaciones suficientemente potente para imponerse a los códigos habituales de la vestimenta: son soluciones previsibles en las permutaciones de la gramática de las variantes, pero claramente provocativas si tenemos en cuenta las normas habituales. En suma, son excepciones que confirman la regla. Hemos evocado ya ese vestido largo, negro y que se arrastra, el cual, visto desde atrás, revela la espalda, las nalgas y las piernas bajo un velo transparente; el emplazamiento del velo es totalmente incongruente, pero previsible entre todas las permutaciones posibles. El escote de otro vestido está completado con falsos pezones; también ahí la gramática de las variaciones del vestido rediseña el cuerpo, a la vez revelándolo, como puede esperarse, aunque también rediseñándolo con el vestido, lo cual es más sorprendente.

Es claro que, en esta tercera colección, las transparencias y las aberturas, aunque menos numerosas, encuentran el camino de la provocación, sobre todo con la transgresión de los valores de intimidad. Pero, a diferencia de *Primeros modelos*, donde la transgresión era a la vez un juego abierto y diverso, y un simple debilitamiento de esos valores,

Primer invierno elige negarlos o contradecirlos; una negación que participa del dominio del cuerpo simulado sobre el cuerpo-carne y, de hecho, de la total sustitución de los valores de la primera colección por los valores de la tercera. Y, a diferencia de *Primer verano*, que dejaba adivinar lo que hay de más precioso [apreciado] (los senos cubiertos con un velo transparente), *Primer invierno* ostenta el simulacro y la facticidad (los pezones dibujados sobre el velo) o la indiscreción radical (el vestido largo levantado por encima de las nalgas, o el calzón bajo el velo).



Todo pasa como si la aplicación sistemática y radical de la gramática de sustituciones y permutaciones, a partir de un pequeño número de motivos bien circunscrito, enfatizase más la independencia del cuerpo simulado con relación al cuerpo-carne: su poder de *manipulación por provocación*. En efecto, las soluciones más sorprendentes son de ese orden, y el cuerpo simulado, manipulando y provocando así el cuerpo-carne, manifiesta más aún su poder de coerción y de dominación.

La independencia destacada y provocante del cuerpo simulado debe ser acercada a la contención a la que es sometido el cuerpo-carne. Una no va sin la otra, en la medida en que el vestido no puede proclamar su independencia si el cuerpo que lo lleva no ha perdido toda posibilidad de controlarlo, y si para eso no se encuentra por completo inhibido en sus movimientos y en sus expresiones. Uno de los motivos más sorprendentes de esta colección solo adquiere sentido bajo esta doble condición: la mayor parte de los vestidos negros y largos están dotados de colas estructuradas y muy móviles que, vistas desde atrás, serpentean, se agitan, ondulan en todos los sentidos; en breve, parecen animadas por un movimiento propio mientras que el movimiento del cuerpo propio está trabado por el borde bajo de los vestidos cerrados.

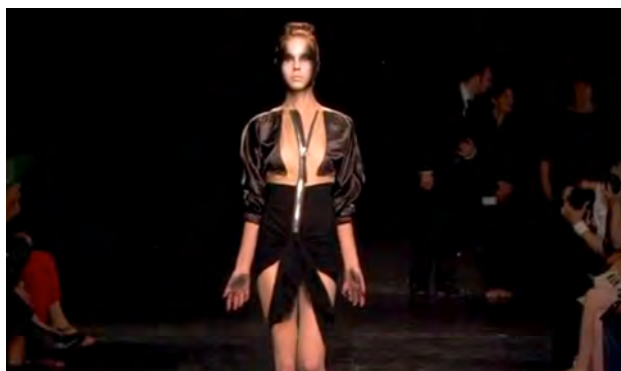


Ese movimiento, por cierto, es impuesto por la marcha, aunque la marcha es imperceptible, debido a la contención que se le impone al cuerpo y a la rigidez del gesto. En cambio, la materia de esa cola es muy flexible y móvil, y el corte ha sido concebido para que ondule a la más pequeña sollicitación, y para amplificar el paso más corto.

Entonces, el cuerpo segundo parece que simula, ante nuestros ojos, hasta la animación de un movimiento propio e independiente. Esa

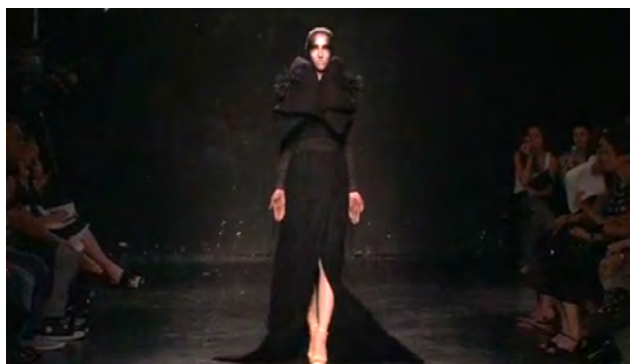
independencia simulada tiene por lo demás un nombre, una metáfora que viene a la mente a todo lo largo del desfile, la *animalidad*: anteojerías de caballos de tiro, colas serpentinadas, maquillaje y marchas de gato, etc. Lo que es coercitivo para el cuerpo femenino es su esencia animal. Habría, en el seno mismo del cuerpo femenino, otro cuerpo, un cuerpo animal que el vestido le forzaría a sacar a la luz y a contener al mismo tiempo.

En el límite, el cuerpo-carne, enteramente vestido-moldeado-texturado [tejido] por el velo y por los otros elementos opacos, deja lugar a otro cuerpo, a un conjunto de figuras por reencuadrar, ligadas entre sí y superpuestas al primer cuerpo. Sin embargo, ese límite (que convierte por inversión el cuerpo simulado superficial en manifestaciones de un cuerpo profundo más «verdadero» que el cuerpo-carne) se halla en el corazón de las operaciones de desembrague/embrague que producen el efecto pasional. En efecto, las partes opacas diseñan, con sus formas y con sus huellas autónomas, una suerte de cuerpo esquemático y gráfico para que también «revelen» algo, así como los velos, en el sentido en que no son solo proyecciones venidas del exterior, sino sobre todo extracciones de una configuración que estaría en el interior, «otro cuerpo», un cuerpo-naturaleza que habitaría el cuerpo-carne desvestido, y que el arte del creador se esforzaría en hacer pasar al cuerpo simulado por medio de inscripciones de superficie y de volúmenes.



En este sentido, el vestido opaco o velado manifiesta algo del cuerpo profundo, que sería de algún modo más secreto y más verdadero que el cuerpo-carne de superficie, incluso desnudo. El vestido operaría, por tanto, la *desocultación* de una pasión del cuerpo, de una pasión manifestada por las estructuras opacas, por las huellas texturales y por las inscripciones. Desde esa perspectiva, el cuerpo-carne aparece en cierto modo como contingente e instrumentalizado. Por un lado, solo

se lo desnuda o se lo revela para degradar en él los valores propios de la intimidad; por otro lado, lleva un vestido que exhibe por desembrague no las pasiones de su envoltura superficial, sino las de otro cuerpo interno que él esconde y que se encuentra como enterrado en la carne. El cuerpo-carne superficial está, entonces, en cierto modo «atravesado» por la relación directa que se establece entre el cuerpo simulado y apasionado, y el cuerpo «enterrado» y pasionante [creador de pasiones].

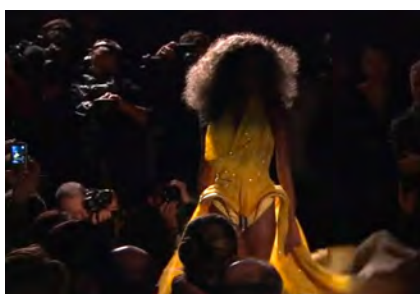


No es extraño constatar que la vulnerabilidad invernal es radicalizada y convertida en una puesta en escena dramática de la contención y de la dolorosa apatía que produce; el maquillaje, la postura y la manera de caminar de las modelos constituyen una suerte de collarín [*carcan*] simbólico, y expresan, en un presente sin acontecimientos, una contención que resulta de una decisión venida de un pasado escondido. Esa fuerte constricción impuesta a todas las mujeres es legible en el presente, pero tiene su origen en una regla forjada en un pasado de dominación, de la misma manera que la gramática sistemática de las variaciones «desentierra» una pasión del pasado, salida de un cuerpo sometido aún a su propio pasado, para inscribirla en el presente sobre el cuerpo simulado.

En este segundo invierno, la vulnerabilidad profunda del cuerpo es en cierto modo recubierta por un caparazón, y ha sido radicalizada mediante una gramática de la sumisión, con una manipulación cuyo solo porvenir es la repetición del pasado. Es el tercer avatar del mismo dispositivo modal, pasional y figurativo: *vulnerabilidad inquietante* para comenzar, que se convierte enseguida en *encanto frágil*, y es ahora *sufri-miento y sumisión*.

Primeros colores (verano, 2011)

La segunda colección de verano manifiesta una forma de vida totalmente nueva, mientras que la «gramática» de base del creador es en parte la misma: los motivos de la composición vestimentaria confirman la estabilidad de una gama estilística y de una «identidad» técnica del plano de la expresión, pero están asociados ahora a nuevos motivos que transforman su significación. Las mismas alternancias de velos transparentes y de elementos opacos, los mismos efectos de sostenimiento, de caída, de escotes o de abertura de los lienzos de tela, se explotan para otros fines completamente diferentes de los de las primeras colecciones.



Como antes, el cuerpo simulado es recompuesto en lo alto, en lo ancho y en lo oblicuo, gracias a la alternancia de los colores, de las materias y de los cortes, y es el objeto de las mismas búsquedas tectónicas (por ejemplo: las prótesis de tela sobre las caderas). Pero, como vamos a ver, esta recomposición no la sufre el cuerpo-carne, porque él ha tomado la iniciativa, y es él quien anima ahora el interior de las formas del cuerpo simulado.



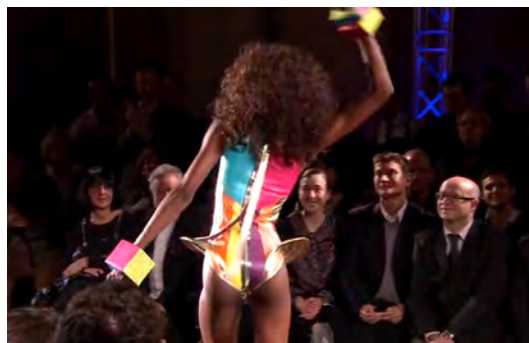
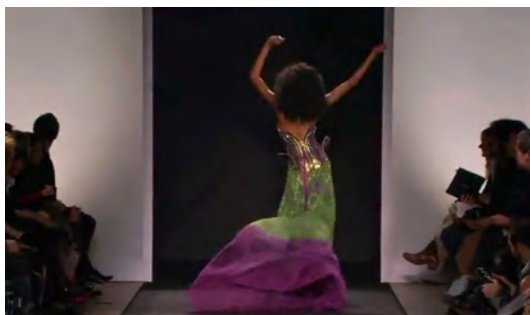
Al igual que en las otras colecciones, la puesta en escena del desfile da el tono y comenta la isotopía pasional, que esta vez es tónica, lúdica, alegre, rápida, con una música *pop* ágil. Las posturas y los movimientos son amplios, la gestualidad está totalmente liberada, y las miradas, las mímicas y las sonrisas de connivencia multiplican los «signos» y los envíos al espectador (o al menos a la cámara, colocada en el extremo del podio). La exuberancia misma de las posturas está teatralizada en forma de sombras chinescas, en el bastidor que hace fondo al desfile, antes y después de cada pasada de la modelo.

Las modelos son todas «de color», ellas reemplazan aquí a las modelos casi todas blancas y rubias, pálidas o jaspeadas de negro, de

las tres primeras colecciones. Y esa elección sistemática, que ha sido fuertemente comentada por los profesionales de la moda, señala no sin énfasis que el cuerpo-carne asume plenamente esta vez las texturas y los tonos cálidos de su envoltura nativa.

El espectáculo juega con los mismos parámetros: la composición plástica (maquillaje, color, textura de la piel) y la dinámica corporal (movimiento y posturas), y selecciona las variantes que hacen eco a las elecciones vestimentarias: colores francos y vivos, hasta los acidulados, los laminados brillantes; el movimiento de las faldas, libre, amplio, ritmado e inventivo. Gracias a la recurrencia sistemática de los mismos motivos figurativos, se deja captar como un comentario metasemiótico del vestido*, y exhibe la isotopía dominante que debe ser seleccionada para la interpretación de la colección.

No hay aquí otra traza de «vulnerabilidad», doliente o resignada; por el contrario, encontramos un sólido y alegre vigor. En este verano coloreado, la «gramática de base» no manifiesta ya la exigencia impuesta anteriormente, y durablemente inscrita sobre los cuerpos, sino más bien una disponibilidad y una libertad reconquistadas.



* Comentario metasemiótico hecho por el vestido [NdT].

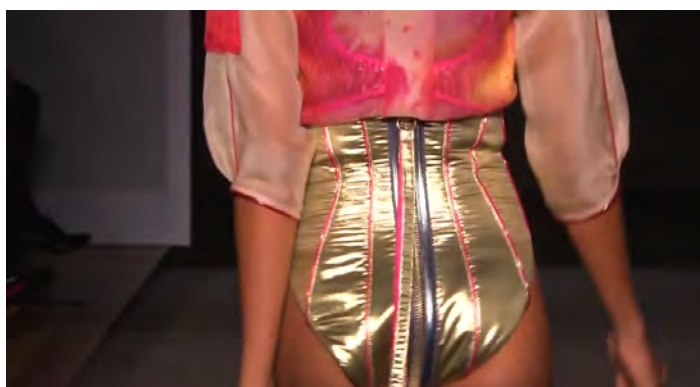


La libertad recuperada, bien entendida, es la del cuerpo-carne, que retoma el control de iniciativa de sus movimientos, al mismo tiempo que el color de la piel. Y para hacer eso, las aberturas indiscretas han desaparecido, los velos no desnudan más, los volantes de telas no amenazan con caer. Sólidamente fijado, ajustado o flotante alrededor del cuerpo en desplazamiento, el vestido deja ver sin indiscreción y sin impudor las partes del cuerpo dedicadas al movimiento. Esa libertad se expresa particularmente en la amplitud de los gestos y en la manera de andar, que a cada instante parece inventada y renovada. Esta amplitud vigorosa permite que el cuerpo-carne, en lugar de padecer como un simulacro impuesto, recobre el control del vestido y de sus movimientos, sobre todo en las partes bajas, que son las más móviles: volantes y túnicas giran, vuelan, revolotean al impulso de la mano, de los contoneos y con las rotaciones apoyadas en las piernas.





De hecho, los juegos de develamiento y de revelación de las piernas, especialmente, están ahora asociados al cuerpo-carne, no ya por el desenterramiento de una pasión secreta, sino, al contrario, por una sollicitación directa de la sensorio-motricidad, dentro de la dinámica misma de la carne en desplazamiento. Esa implicación de sensorio-motricidad es particularmente evidente en el centro del cuerpo, que es el centro mismo del movimiento. En lo que concierne al cuerpo-carne, los amplios contoneos y los balanceos de los hombros forman una ondulación cuyo punto fijo es la cintura y la pelvis. El vestido (el cuerpo simulado) redobla ese efecto, porque casi todos los modelos llevan una suerte de *short* alto adaptado al cuerpo y con cierre de cremallera, que moldea esa zona fija, ondulante, y algunos de ellos añaden, además, prótesis suspendidas de las caderas. La connivencia entre los dos es cautivante: el vestido se adapta a la ondulación del cuerpo; el cuerpo-carne ha recobrado la iniciativa y el control de la significación del vestido.



El cuerpo manifiesta ahora las pasiones propias del compromiso contraído al entrar en una interacción con el mundo y con el otro. Dirigiéndose así al otro y con miras a nuevas interacciones potenciales, el movimiento del cuerpo liberado se abre al porvenir y a su indeterminación, y se coloca en posición de conquista y de solicitaciones explícitas (tales como las miradas y los guiños de ojos dirigidos al espectador al final del podio).

La historia de ese cuerpo vestido, un cuerpo-carne que ha recuperado el dominio sobre el cuerpo simulado, es propuesta desde un punto de vista prospectivo. Al presente, anima la puesta en escena de una multitud de interacciones eventuales, como si agitaciones sensorio-motrices interiores y actuales le permitiesen anticipar relaciones ulteriores entre el cuerpo-actante y múltiples actantes potenciales. Esas agitaciones sensorio-motrices se mantienen en espera de respuestas y de reacciones de parte del otro. El cuerpo en movimiento exterioriza, en cierto modo, escenas y diégesis que lo habitan y que, en adelante, lo visten a vista y a sabiendas de todos. La nueva era que se abre es la de un dominio potencial y ostensible sobre el porvenir, y el de una historia que escribir.

DOS ESTACIONES Y CUATRO FORMAS DE VIDA

Formas de vida espectaculares e incorporadas

Hemos puesto ya en evidencia tres de las propiedades constitutivas de las formas de vida, a saber:

1. La *congruencia interna* entre las elecciones operadas de las categorías movilizadas.
2. La *coherencia* de las articulaciones sintagmáticas del curso de vida.
3. Y un modo de manifestación que no puede advenir sino por contraste o por competición-superposición con otras formas de vida.

Una forma de vida manifiesta una identidad social y cultural, y esa identidad social solo puede expresarse en la confrontación, en la competición o en la alternativa con otras identidades que participan de la misma *semiosfera*.

Debemos añadir ahora otras dos propiedades para comprender mejor cómo las estaciones de la moda pueden ser constituidas en formas de vida. La primera concierne a la jerarquía de los niveles de análisis (los «planos de inmanencia») de la expresión semiótica (signos, textos, objetos, prácticas, estrategias y formas de vida)⁷; y la segunda se refiere al núcleo organizador de la forma de vida.

Las formas de vida constituyen el último nivel de los planos de inmanencia, un nivel que es un constituyente inmediato de las sociedades (y de las culturas, si es que hay allí cultura), organizadas en semiosferas. De este modo, son susceptibles de integrar (por integración ascendente) todos los otros planos de inmanencia y, haciéndolo, conformarlos a sus propias reglas de constitución. Tratándose de la congruencia de las elecciones operadas en el seno de una forma de vida, hay que distinguir (a) aquellos que conllevan los contenidos directamente convocados por esa forma de vida, y (b) aquellos que ella acoge por integración, y que han salido de cada uno de los otros planos de inmanencia de la expresión.

En el caso de las estaciones de la moda, colecciones y desfiles comprendidos, cada forma de vida coincide con una estación e impone inflexiones específicas a la *estrategia* elegida por el espectáculo, a la *práctica* de llevar el vestido, a las propiedades del *objeto* de los vestidos y a los diversos *motivos-signos* que los componen. El nivel de integración óptimo es aquí el del espectáculo del desfile (por ser una *estrategia*).

En efecto, un espectáculo es, por definición, una interpretación fuertemente integrativa, porque lo que interpreta pertenece necesariamente a los planos de inmanencia inferiores, en general, textos, objetos y prácticas. En este caso, un desfile de moda interpreta el vestido en cuanto *texto* (visual) y en cuanto *objeto*. Pero interpreta también la manera como este último puede o debe ser llevado (pues es una *práctica*). El vestido «viviente» no es solamente contemplado en sí mismo; en última instancia, sobre el vestido que se lleva puesto, sobre la manera de llevarlo (y especialmente sobre la relación entre cuerpo-carne y cuerpo simulado), se ejerce la interpretación espectacular.

Esa es la razón por la cual el espectáculo del desfile está en capacidad de sugerir al espectador *comentarios metasemióticos* sobre el vestido que se lleva puesto, los cuales explicitan los códigos figurativos y las reglas sintagmáticas de la relación entre cuerpo-carne y cuerpo simulado.

7 Los planos de inmanencia de la expresión constituyen el objeto de una presentación detallada en el capítulo primero de *Prácticas semióticas* (Fontanille, 2014).

Ese carácter metasemiótico se hace ostensible por la recurrencia de los motivos espectaculares previstos por el género del desfile de moda (*composición plástica y espacial, música y dinámica corporal*), y que son en cierto modo propuestos al espectador como metarreglas de interpretación. En la semiosis del espectáculo se manifiesta la «capacidad de autodescripción» evocada por Lotman como condición de existencia de las semiosferas. Desde el momento en que percibe y reconoce los contenidos específicos espectaculares, el espectador entra en el espectáculo como participante por completo, y en particular, como blanco de la persuasión y de la seducción, y como participante en la forma de vida.

Cada una de las estrategias espectaculares está dotada de esa dimensión metasemiótica que favorece la identificación de su estilo y de la congruencia de sus propiedades plásticas, modales, sensorio-motrices, así como de su tonalidad afectiva: por ese hecho se encuentra incorporada al encadenamiento de transformaciones estilísticas. Estas estrategias se convierten entonces en cualquier otra cosa que no sea el plano de inmanencia óptimo para la integración de otros tipos semióticos. Son el objeto de elecciones narrativas y pasionales, son los momentos de una cadena de transformaciones cuyo alcance sobrepasa ampliamente los límites de cada desfile y así se convierten en formas de vida.

Las formas de vida operan elecciones e imponen orientaciones a diversas categorías de contenidos (y, por tanto, a varios niveles del *recorrido generativo de la significación*), como también a varios modos de expresión (y, por lo mismo, a varios planos de inmanencia de la expresión). Por eso, pueden ser manifestadas en tal o cual nivel del recorrido generativo (desde el punto de vista del contenido) y en tal o cual nivel de los planos de inmanencia (desde el punto de vista de la expresión).

De hecho, su *núcleo organizador*, aquel que constituye la forma principal de la identidad cultural, el que condensa lo esencial de su problemática identitaria, puede estar situado en uno de los niveles en particular. A este respecto, el núcleo organizador de las estaciones de la moda es, por el lado de los contenidos, el de las *modalidades proyectadas sobre el cuerpo-actante y de sus efectos pasionales*; y, por el lado de la expresión, el de las *prácticas corporales y de los objetos*.

Hemos distinguido el *cuerpo-carne* de *ego* (el *mí*) y el *cuerpo simulado* de *alter ego* (el *sí*) para dar cuenta del modo de relaciones que se establecen entre el cuerpo portador y el vestido portado. Desde el punto de vista de la expresión, se trata particularmente de la constitución de una envoltura segunda a partir de las propiedades semióticas de base de la

envoltura corporal. La dinámica entera de los recorridos figurativos se debe a la interacción entre esas «envolturas corporales»: la de «encima», exterior, que se convierte en la de «debajo», interior, e inversamente. Estas envolturas se abren, se separan o se voltean; son huellas que se inscriben o se proyectan, que están enterradas o desenterradas, etc.

Desde el punto de vista del contenido, el núcleo organizador está constituido por transformaciones modales, narrativas y pasionales de la relación entre el cuerpo-carne y el cuerpo simulado. En resumen, ellas son las siguientes: la dependencia (estación 1), la independencia (estación 2), la sumisión (estación 3) y la libertad (estación 4). La autonomía figurativa del vestido, en cuanto cuerpo segundo simulado, debe ser adquirida para que sus interacciones con el cuerpo-carne primero puedan ser tomadas en cuenta. Dicha autonomía se construye bajo nuestros ojos, gracias a la dimensión plástica (texturas, cromatismos, piezas sostenidas y piezas caídas, velos, paneles de telas y prótesis) que manifiesta el *sí-vestido*, el cual será implicado, con esa condición, en las interacciones con *ego* (el *mí-cuerpo* de la carne). Entre las interacciones más típicas que se establecen entre esas dos instancias, hemos identificado *transformaciones figurativas*: los develamientos y las aberturas, la mezcla de texturas y de cromatismos, y los juegos de trampantojo; así como *transformaciones modales*: el control del cuerpo-carne por el cuerpo simulado y el dominio del primero sobre el segundo.

Núcleo pasional de las formas de vida

Las transformaciones modales y pasionales pueden ser captadas ahora y descritas como el *núcleo organizador de la confrontación entre las formas de vida*:

1. *Primeros modelos* pone en escena la vulnerabilidad del cuerpo, y hace presente el pasado reciente de heridas superficiales y aún aparentes; esa vulnerabilidad de superficie es la de la envoltura sometida a interacciones exteriores vagamente amenazantes, incluidas la indiscreción y los azares más incongruentes. Como ha sido constituida en un pasado reciente, está terminada, y es adquirida y retensiva.

Las huellas que la expresan, en el sentido más elemental, son testimonios que indican el lugar de contacto indiscreto, y pertenecen por ese hecho a la categoría de huellas déicticas de

superficie⁸: son las pistas de la vulnerabilidad. En cuanto huellas de superficie, apósitos, velos o aberturas indiscretas, participan de una verdad efímera, una apariencia sin profundidad.

2. *Primer verano* pone en escena una fragilidad también superficial, que hace presente, en cambio, una disponibilidad abierta sobre el futuro próximo. Esa fragilidad tiene por expresión estética la delicadeza de la puesta en escena de lo que es máspreciado, y su expresión práctica es una inestabilidad del vestido, de la postura y del peinado, que parece que prometen o simplemente sugieren el momento en que van a deshacerse. Como la fugaz promesa en cuestión no puede actualizarse más que en un futuro próximo, esa fragilidad es protensiva.

Las huellas que la expresan son principalmente grafismos en trampantojo, que hacen de la piel una pantalla de proyección, pero también texturas veladas que constituyen pantallas de protección y de contacto. En cuanto huellas inscritas o proyectadas, participan de una ilusión ciertamente seductora, aunque no den acceso a las profundas pasiones de la carne.

3. *Primer invierno* está totalmente dedicado a la sumisión y a una contención dolorosa, profundamente encarnadas, que afectan al cuerpo entero, carne y sensorio-motricidad incluidas, y no solamente a la envoltura de superficie. Esa sumisión actual hace presente y repite un pasado de dominación, cuyas consecuencias han afectado durablemente el cuerpo entero; es, por tanto, retrospectiva, durable e iterativa.

Las huellas de ese pasado son, en consecuencia, «indelebles», y los rostros maquillados portan siempre la negrura de un pasado que no pasa. Más profundas que las de las dos primeras colecciones, se hallan «enterradas» en la carne misma. La fijeza de las posturas y del vestido es el resultado del «desenterramiento» de las pasiones de la carne, que son pasiones de contención. A este respecto, el vestido podría ser considerado aquí como «exoestructura pasional» (como se puede hablar en otras partes de «exoesqueleto»). En cuanto huellas que simulan en superficie,

8 Para la definición y justificación de la tipología de las figuras de huellas, así como la de su interpretación y su enunciación, ver *Corps et sens* (Fontanille, 2014). [Añadido del traductor: Puede consultarse también del mismo autor el capítulo quinto de la tercera parte de *Soma y sema* (2008), donde se halla un primer esbozo de tipología de las huellas].

hasta con mentira manifiesta (como los pezones postizos), las pasiones profundas del cuerpo participan de una artificialidad resueltamente asociada a la contención y a la sumisión.

4. Con *Primeros colores*, el cuerpo-carne retoma el control de sí mismo, y, liberado de la dependencia impuesta por el cuerpo simulado, puede dominar la puesta en visibilidad y en movimiento. La fijación exigente es reemplazada por el vigor de las iniciativas gestuales, y como esas iniciativas no tienen destinatario identificable (con excepción de la posición óptima del espectador ideal), se ofrecen como una abertura activa hacia el porvenir de las interacciones posibles. El dominio presente y la iniciativa gestual son, pues, prospectivas e incoativas en un presente que se abre al futuro de los posibles.

Las huellas del cuerpo simulado sobre el cuerpo-carne son de naturaleza diegética; externalizan una sensorio-motricidad conquistadora, agitaciones y escenas internas, preparatorias de las interacciones que vendrán con los otros actores. En cuanto huellas de representación de escenas, participan de una verdad del orden de la verosimilitud y de la firme creencia en la verdad de las ficciones.

Congruencia interna de las cuatro formas de vida

Recapitulemos:

- Las *categorías semánticas de base son de tipo modal*:
 1. Impotencia y abulia
 2. Seducción e indeterminación
 3. Sumisión y manipulación deóntica
 4. Liberación y voluntad
- Están asociadas, para la *manifestación pasional*, con las temáticas de la fuerza y de la debilidad en la estabilidad o inestabilidad de las formas, así como con la temática de la integridad del cuerpo:
 1. Vulnerabilidad inquieta
 2. Fragilidad encantadora
 3. Contención dolorosa
 4. Vigor exuberante

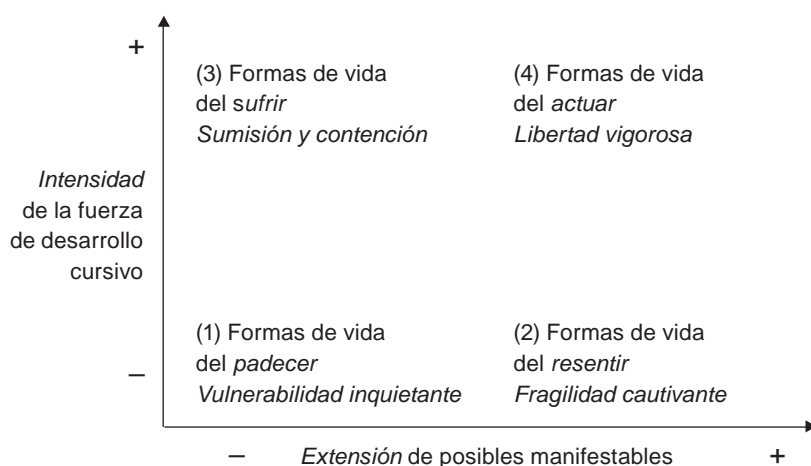
Esas dos dimensiones asociadas entran en congruencia con las siguientes categorías:

- Tipos aspectuales y temporales:
 1. Retensivo
 2. Protensivo
 3. Retrospectivo, durable, repetitivo
 4. Prospectivo, incoativo
- Tipos veridictorios y pasionales:
 1. Apariencia provisional
 2. Ilusión seductora
 3. Artificialidad engañosa
 4. Verosimilitud ficcional
- Figuras de huellas corporales:
 1. Pistas deícticas
 2. Inscripciones y proyecciones de superficie y de contacto
 3. «Enterramiento» en la carne y «desenterramiento»
 4. Huellas de agitación sensorio-motriz y diegética
- Tipos pasionales de formas de vida:
 1. Formas de vida del *padecer*
 2. Formas de vida del *sentir*
 3. Formas de vida del *sufrir*
 4. Formas de vida del *actuar*

La problemática semiótica más general subyacente a esas diferentes categorías es la de la *gestión práctica y estratégica de los posibles*: abiertos o cerrados, reducidos o extendidos, padecidos o elegidos, atraviesan todas las categorías (modalizaciones, pasiones, cuerpos, tiempos, aspectos, etc.). Por lo demás, la gestión de los posibles es una de las dimensiones esenciales de la articulación de los cursos de acción prácticos y estratégicos. Es igualmente una forma particular del principio sintagmático de las formas de vida, a saber, la *perseverancia*.

En efecto, porque se nutren justamente de *eso que les permite seguir en curso*, los cursos de acción no cesan, localmente, de estar confrontados tanto con la reducción de los posibles, que detiene el curso práctico realizando definitivamente su objetivo, como con su proliferación, que lo desorganiza por diseminación de los objetivos y de los recorridos. Por consiguiente, la gestión práctica de los posibles debe afrontar esas variaciones problemáticas de los *posibles*, y para eso, tiene que regular y controlar las tensiones entre, de una parte, la intensidad del compromiso y de la fuerza, que le permite al curso de acción continuar; y, de otra parte, la extensión y la diversidad de los posibles mismos.

Obtenemos así la siguiente estructura tensiva, que ofrece un principio de distribución y de interdefinición para las cuatro formas de vida identificadas en las primeras colecciones de Julien Fournié:



El estilo de Julien Fournié encuentra, pues, su camino en ese reglaje continuo de las relaciones que se establecen entre el cuerpo-carne y el vestido, entre las relaciones de dominación y de independencia respectivas y sucesivas, de las que emana cada una de las configuraciones pasionales y de las formas de vida particulares de cada estación.

Pero hay en su creación otra forma de vida, englobante y perseverante, y que atraviesa todas las estaciones, transformándolas unas en otras. Esa forma de vida es, justamente, el fruto de esa mediación continua y de esa concepción del vestido como potencial de expresión de estados interiores del cuerpo, una forma de vida capaz de encadenar en una misma serie de transformaciones el *padecer*, el *sentir*, el *sufrir* y el *actuar*.

Por eso, el estilista ha debido sobrepasar la periodicidad, y, como habíamos formulado en la hipótesis de principio al comienzo de este estudio, atravesarla gracias a una serie de transformaciones coherentes. Y, de paso, cada fase del ciclo periódico, cada estación, es reconfigurada en un régimen temporal que no es ya de naturaleza periódica, pero que, al contrario, restituye la profundidad de las retenciones y de las protensiones, propia del tiempo de la experiencia. De lo cual resulta una serie de regímenes temporales que sostienen y hacen solidaria, en un solo esquema sintagmático, toda la serie de transformaciones pasionales.

La moda, según Julien Fournié, sobrepasa y reconfigura el régimen temporal periódico de las estaciones. Sobre ese fondo puramente determinista (natural y social al mismo tiempo) y que es impropio para el desarrollo de las formas de vida, él proyecta una serie de transformaciones que cuentan una historia de la feminidad y del vestido que la expresa. Una historia que es una forma de vida global (el universo del vestido femenino, según Julien Fournié) en el que se transforman formas de vida sucesivas y particulares (las colecciones estacionarias).

Capítulo IV

Territorialidades: de las formas de vida en su dominio

INTRODUCCIÓN

Hay formas de vida que se dan a captar en el tiempo (como las asociadas a las estaciones), otras que se centran en los roles de los actores (individuales o colectivos en competición), otras que son explícitamente soportadas por géneros y por regímenes de creencia (como en los «medios»). Por nuestra parte, abordaremos una última, que se impone por su presencia obsesiva en el discurso político y en el de las ciencias sociales, una forma de vida que se manifiesta en el espacio natural: el *territorio*.

La primera cuestión que surge cuando se habla de territorio es la del estatuto de esta expresión, lo mismo que la de su significación. *Territorio* es un término fuertemente investido por el discurso de las ciencias sociales, que tiene múltiples acepciones, y que, por ese mismo investimento multidisciplinar, conlleva en cada una de sus acepciones un «programa» temático, axiológico y político. Desde un punto de vista semiótico, la cuestión se plantea de manera diferente, puesto que *territorio* no pertenece al metalenguaje de la disciplina. Se trata, pues, de saber si esa noción puede ser el objeto de una construcción semiótica explícita y transversal, con relación a las otras ciencias sociales.

En la lengua francesa, el término *territorio* aparece en el siglo XIII (Historique du territoire, 2004). Alterna entonces con los términos *région*, *comarca* y *provincia*. A partir del siglo XVII, designa también la zona sobre la cual una ciudad ejerce su atracción y desarrolla sus intercambios con sus alrededores (De Dainville, 1964). Adquiere igualmente una acepción política (George y Verger, 2009): es el perímetro delimitado por las fronteras del país. Hoy en día, ese término acepta una multiplicidad de significaciones en el discurso de las ciencias sociales (Brunet, Ferras y Théry, 1992), que implican, según el caso, temáticas espaciales, sociales,

culturales y políticas, que pueden ser, además, captadas en diversas escalas (Debarbieux, 1999, pp. 38-39).

Esa evolución concierne más al mundo francófono que al mundo anglófono. La traducción inglesa (*territory*) designa, por lo general, a un espacio habitado y delimitado sea por fronteras políticas, sea por límites etológicos (Debarbieux, 1999, pp. 33-35). Las otras acepciones son cubiertas por las nociones de *lugar* y de *espacio*. Cada subdominio de la geografía ha elegido un término específico: *región*, para la tradición geográfica; *espacio*, para las disciplinas cuantitativas; *lugar*, para la geografía humana; y *paisaje*, para la geografía cultural. Finalmente, la noción de *lugar* integra hoy en el mundo anglófono los aspectos sociales, culturales y políticos del territorio (Debarbieux, 1999, pp. 41-42).

Otras comparaciones con los usos hispánicos o germánicos desembocarían en la misma constatación, perfectamente previsible: las segmentaciones nacionales varían considerablemente, en razón de las determinaciones culturales, sobre todo en el discurso de las ciencias sociales.

La noción de *territorio* no puede, pues, funcionar como un metatérmino semiótico sin una elaboración específica como la que emprendemos aquí, y que consiste en extraer de los principales usos una serie de rasgos comunes para poder recomponerlos, en cuanto sea posible, en una configuración coherente, independiente de la variación lingüística y cultural, y transversal en relación con las diferentes disciplinas que ostenten como propia esa configuración.

En una primera aproximación, su uso parece marcado por una *negatividad recurrente* y con frecuencia implícita, que constituirá el problema por tratar, la cuestión subyacente a la que habrá que responder a fin de cuentas.

En efecto, *territorio* designa frecuentemente un tipo impreciso de *subdivisión* administrativa o regional, identificada así en razón de una *falta* o de una *inestabilidad de organización* o de *posición* en comparación con otras subdivisiones administrativas y políticas. En el sentido administrativo, el término se aplica principalmente a espacios pioneros, lejanos, poco poblados o poco administrados. Desde el momento en que el tipo de espacio político y económico se precisa, principalmente en razón del tamaño de las poblaciones concernidas, y en función de su grado de estructuración administrativa, el término *territorio* deja lugar a términos más precisos, o más fuertemente determinados.

Así, en Canadá, un *territorio* es una unidad política comparable a las provincias que posean, por ejemplo, sus propias instituciones y su asamblea legislativa, pero que no llegue al mismo tipo de organización de una provincia. En Francia, el estado de *territorio de ultramar* era

atribuido hasta el 2003 a territorios que no tenían el estatuto de *departamento de ultramar*, y se le reconocía, por tanto, un estatuto menos preciso y menos determinado que el de otros tipos de divisiones administrativas, según las reglas de la República. Posteriormente, ha sido reemplazado por el estatuto de *colectividad de ultramar* y, en ese sentido, remite a una instancia de gobierno específica (la *colectividad local*). Del mismo modo, en Estados Unidos, los territorios son, en su historia, entidades geográficas y políticas que, en un momento dado, no dependen de ningún estado.

El territorio es, pues, un *tipo impreciso* en el sentido de Hjelmslev, es decir, «difuso» (subdeterminado) por negación de lo «preciso» (sobredeterminado). Esa imprecisión, sin embargo, está en devenir, en el sentido en que el territorio está llamado a convertirse en algo más preciso, gracias al trabajo de transformación de los actores que se identifican con él. En suma, *el territorio es un devenir colectivo, una transformación en curso*, que se opone en ese aspecto a las entidades espaciales institucionalizadas y estrictamente determinadas (de ahí la negatividad recurrente).

Captado solamente como una porción del espacio geográfico, el territorio no remite más que a un límite, cuyos criterios temáticos que lo definen habrá que caracterizar. Pero, captado en una dinámica de transformación, implica actores, sus prácticas y la extensión posible de esas prácticas. En el sentido más general, esos actores son seres vivientes. A ese respecto, el término *territorio* está reservado incluso a los animales y a los seres humanos. Para ampliar lo que recubre esa noción en el conjunto del viviente, se evoca un *ecosistema*, excepto que este término designa un conjunto de relaciones entre seres vivientes y no una porción de espacio limitado. Es necesario, pues imaginar el concepto y el término que sean capaces de evocar al mismo tiempo el sistema de relaciones y el espacio en el que se desarrollan. De hecho, ya existe ese término, se trata de la *biosfera*.

Volvemos al punto de partida, y a la manera como una semiosfera se puede constituir en relación con la *biosfera*, y más generalmente, a la manera como los modos de existencia naturales pueden suscitar, bajo ciertas condiciones, primero modos de existencia sociales y luego, formas de vida. Vernadsky (cf. *supra*, el primer capítulo de la primera parte) propone la distinción entre actividades inconscientes y actividades conscientes. No podemos seguirlo por completo en este punto, puesto que diversas determinaciones de la semiosfera operan de manera no consciente. Además, no deseamos entrar, a falta de

competencia para hacerlo, en la discusión sobre el hecho de saber si la existencia de territorios es una propiedad necesaria de la biosfera, sea para los animales, las plantas o los microorganismos; o si el territorio está reservado para las organizaciones sociales en el seno de la semiosfera, y principalmente para la confrontación entre «nosotros» y «ellos».

Lotman (cf. *supra*, primer capítulo) propone, como criterio distintivo, la capacidad de la semiosfera para desarrollar una autodescripción, de la que no dispone la biosfera. Esa capacidad puede fácilmente ser reconocida a los territorios humanos, que son, en efecto, muy activos en materia de autodescripción: textos, imágenes, videos, ceremonias, rituales políticos y otros protocolos institucionales dan testimonio de eso. El territorio es, entonces, una instancia de enunciación que, de manera continua y muy prolífica, emite discursos y desarrolla prácticas y estrategias para describirse, fundarse y legitimarse. En el momento actual y según la tendencia del *marketing territorial*, la fuente de la autodescripción territorial no está dispuesta a agotarse. En las sociedades animales, la autodescripción está lejos de ser tan rica y diversificada, y, sin embargo, todos los gestos y todos los procesos de «marcación» del territorio revelan también, si no una verdadera «autodescripción», por lo menos una forma de reflexividad. Cada sociedad animal dispone de un conjunto de manifestaciones presemióticas susceptibles de indicar, como mínimo, a cada uno de los «otros» cuáles son los límites que no se pueden franquear, el límite entre «poder hacer» y el «no poder hacer».

En cuanto al concepto de *semiosfera*, el territorio sería una versión figurativamente determinada y concretizada (espacio, tiempo, actores vivientes), captada en sus interacciones con los otros territorios, desde el punto de vista de su potencial de transformación en devenir.

Las propiedades que nos proponemos examinar, extraídas de los discursos de las ciencias sociales, de la prensa y de los intercambios cotidianos, son las siguientes:

1. La propiedad con *dominante espacial*: el territorio como espacio delimitado y que pone en relación, de una parte y de otra de esos límites, un interior y un exterior.
2. Las propiedades con *dominante modal, narrativa y actancial*: el territorio como dominio controlado por un actante.

3. Las propiedades con *dominante figurativa y sensible*: el territorio captado en su especificidad y en su legitimidad, percibidas y vividas.
4. Las propiedades con *dominante subjetal y enunciativa*: el territorio como proyección de una identidad cultural y de una pertenencia simbólica.
5. Las propiedades con *dominante hermenéutica*: el territorio como proceso de transformación semiótica, como producto de un trabajo colectivo de donación de sentido.

Este solo bosquejo de propiedades que nos proponemos analizar implica ya una cuestión desde el punto de vista semiótico. En efecto, *todo el recorrido generativo de la significación es afectado*: las axiologías semánticas profundas, las estructuras narrativas y actanciales, las organizaciones modales y pasionales, la figuratividad, la discursivización y la enunciación.

El análisis de cada uno de esos niveles mostrará qué elecciones de categorías serán propuestas, qué posiciones en cada una de esas categorías serán seleccionadas, y, globalmente, cómo serán orientadas y especificadas las estructuras generales.

La cuestión que se planteará, entonces, será la de la correspondencia, de un nivel a otro, entre esas elecciones, selecciones y orientaciones: ¿coherencia?, ¿divergencia?, ¿correlaciones? Proponer esa cuestión implica otra más, puesto que la hipótesis de una congruencia global de las inflexiones aportadas a cada nivel de análisis se halla en el corazón de la definición de las *formas de vida*.

El territorio ¿es constitutivo de formas de vida? Sí, y esta será nuestra hipótesis de trabajo. En una primera aproximación, constatamos que el territorio es un dominio delimitado y que está en «devenir», arrastrado por un proceso de transformación en curso, y que se manifiesta y se impone en contraste con otras organizaciones espaciales, sociales y culturales durablemente instituidas, si no ya fijadas. Se advierte entonces que comporta una propiedad específica que hemos encontrado ya en la definición de las formas de vida: una forma de vida, en efecto, no puede ser captada, desde un punto de vista semiótico, sino bajo la forma de *una configuración emergente que destaca sobre el fondo de otras formas de vida estabilizadas e instituidas*.

En suma, la cuestión del territorio como forma de vida se basa en tres premisas que constituyen una hipótesis por validar:

1. Ante todo, la negatividad que él implica, y el carácter «impreciso» y «en devenir» de la configuración semiótica que recubre la noción.
2. Luego, la multiplicidad de los puntos de vista y de las temáticas que lo caracterizan, así como las categorías que lo definen, y la eventual congruencia que las asocia.
3. Y, en fin, un modo de manifestación específico, en contraste y en competición con otros tipos de dominios y de espacios delimitados.

ESPACIO, LÍMITES Y RED

Poner y sobrepasar el límite

Cualquiera que sea la aproximación que se adopte para tratar el concepto, un territorio implica la existencia de fronteras (para un territorio político) o de límites (para un territorio natural y etológico). Sin embargo, la noción de *territorio nacional*, por ejemplo, no recubre exactamente la de *fronteras del país*; las fronteras están fijadas, mientras que el territorio nacional es siempre susceptible de extenderse o de estrecharse. El territorio tiene ciertamente límites, pero su dinámica propia, en virtud de su naturaleza, puede desplazarlos. Y a esa diferencia se le debe añadir otra: las fronteras de un país son estables y constatadas sobrevolando el espacio geográfico; además, aunque se franqueen en un sentido o en otro, desde el interior o desde el exterior de un país, son siempre fronteras. En cambio, un territorio es una extensión que se define y se aprecia desde el interior, a partir del punto de vista de los actores del territorio. Desde ese punto de vista interno, la extensión es una «expansión» centrífuga (de la mirada, del desplazamiento, de la actividad, etc.), y, a ese respecto, los límites son ante todo los de esa expansión; de ahí su movilidad potencial, y también el hecho de que los límites de un territorio tienen poco sentido si se aprecian desde el exterior¹.

1 Esta distinción hace eco de la diferencia de orientación semántica propia de los dos términos griegos que designan la ciudad: «*polis, politai*» (vista al vuelo de una totalidad encerrada dentro de sus muros, un sitio que conquistar, por ejemplo) y «*astu, astoi*» (vista desde el interior, desde el punto de vista de los habitantes y de aquellos que lo aman).

En el *Diccionario de la geografía y del espacio de las sociedades* (2003) de Jacques Lévy y Michel Lussault, Jean-Paul Ferrier propone tres definiciones generales que ilustran las grandes concepciones del territorio en el seno de la geografía (pp. 912-917).

En sentido político, el término *territorio*, a través de las fronteras que señalan un dentro y un afuera con relación a un Estado, sirve para definir un espacio circundado con hitos y controlado dentro de ellos. Pero el término es igualmente utilizado en ciencias económicas para designar la zona de interacciones de una ciudad o de una región imbricadas en un conjunto más vasto (como el país), y, en ese sentido, se trata de un territorio considerado en cuanto que *transgrede* o, más sencillamente, en cuanto que *desborda los límites* administrativos para imponer los de su *ecosistema* socioeconómico.

Para Jean-Paul Ferrier (2003), la manera más pertinente de apprehender el territorio en su extensión topográfica consiste paradójicamente en vincularlo con una red, a fin de poder tomar en cuenta los fenómenos que sobrepasan los límites que se le asignan oficialmente. La paradoja del territorio así concebida reside en que no todos sus componentes están comprendidos entre los hitos del espacio que le es atribuido y, por tanto, está animado por una dinámica cuyo resorte es precisamente la tensión que se establece entre los límites y la necesidad de su superación.

Crítica de los límites: movimiento, movilidad, red y escalas

El territorio es, pues, un concepto espacial, social, cultural y económico que apela irremediabilmente al desplazamiento y a la superación de los límites: ampliar su influencia, extender su radio de acción, aumentar las conexiones en red; e, inversamente, absorber las influencias exteriores, resistir las injerencias y transformarlas en intercambios, etc. La crítica de los límites territoriales se halla exactamente en concordancia con nuestra observación liminar sobre la «negatividad» intrínseca del concepto de territorio, que no se instala sino para desplazarse o para difundirse, y en ese sentido refuerza la aproximación con la «semiosfera» de Lotman.

En un primer tiempo, podemos destacar con Frédéric Giraut (2008) tres grandes categorías de reproches dirigidos a la noción de territorio como espacio circunscrito con hitos (p. 58):

1. *El territorio en cuanto límite es reductor*: no da cuenta de la movilidad de las relaciones sociales en el espacio, y solo toma en cuenta las prácticas dominantes (masculinas, por ejemplo).

2. *El territorio en cuanto límite es obsoleto*: desaparece progresivamente en provecho de redes en un contexto de globalización.
3. *El territorio en cuanto límite es mistificante*: algunos retos sociales y económicos mayores no pueden ser percibidos ni comprendidos en los límites oficiales asignados a un territorio.
4. Estos reproches críticos no tienen en cuenta más que una acepción particular y restrictiva del territorio, y olvidan su dimensión dinámica y su propensión a sobrepasar los límites. No obstante, aclaran singularmente las condiciones de esa «dinámica» de la superación de los límites.

Una de las dimensiones del territorio es el medio físico, que parece el menos propicio para esa inestabilidad. Sin embargo, en razón de los diferentes fenómenos geomorfológicos que actúan sobre el planeta, el territorio físico está igualmente en perpetuo movimiento, a una escala temporal que es ciertamente inconmensurable en comparación con los fenómenos socioeconómicos, pero que no por eso deja de ser una escala de transformaciones profundas de la identidad figurativa y de los límites del territorio.

En cuanto a las otras dimensiones, nos podemos referir igualmente a Denis Retaille (2009), que denuncia las «ficciones geográficas» que trabajan la acepción más corriente de territorio: principalmente la frontera y el área cultural. Esas «ficciones» habrían perdido, según él, su pertinencia en un mundo caracterizado por la movilidad generalizada de los bienes, de las personas y de las informaciones (p. 101). Para ser aún pertinente, el concepto de territorio debe ser concebido en devenir dentro de un conjunto de escalas múltiples. Además, su sensibilidad ante toda la diversidad de movilidades refuerza la primera hipótesis, a saber, *que no es el límite el que define el territorio, sino más bien su capacidad para desplazar y para superar el límite.*

CONTROL, APROPIACIÓN, PODERES Y ESPACIO MODAL

En ecología, un territorio designa una zona de hábitat ocupada por una población vegetal o animal. Sin que sea todavía necesariamente una cuestión de dominación, se puede considerar el territorio como el área en cuyo interior se desarrolla el hacer y el ser del viviente. En suma, un área suficiente y adaptada para que la vida se desarrolle en ella y continúe desarrollándose allí: una variante del «poder vivir». En una primera aproximación, el territorio se caracteriza, pues, por su *adecuación*

(adecuación para una población viviente que lo habita) y por su *optimalidad* (una extensión suficiente para el desarrollo de una vida en curso).

Para la etología, el territorio es igualmente un medio de vida y, más precisamente, un lugar de reproducción y de intercambios sociales para una especie animal. Ese territorio, tanto entre los animales como entre los hombres, está «marcado», y puede caracterizarse por comportamientos defensivos, y hasta agresivos contra los intrusos; ese es el comienzo de separación entre «nosotros» y «ellos», y, por consiguiente, el esbozo inicial de una semiosfera. Y en ese momento el territorio implica un comportamiento jerárquico de dominación (Brunet et al., 1992). En ese sentido, se coloca bajo el régimen del *dominio*².

Los comportamientos humanos de exclusión, de segregación y de agregación van en el mismo sentido, aunque con una determinación suplementaria, que se expresa mediante reglas y leyes. En una misma dimensión de análisis, la de un territorio definido por quien lo ocupa pasa por diferentes grados: (i) de la adecuación a la optimización vital, (ii) de la optimización vital a la dominación y a la apropiación; y, en fin (iii), de la apropiación a la exclusión y a la integración.

Pierre George y Fernand Verger (2009) definen el territorio como un espacio geográfico calificado por una pertenencia jurídica, que, por generalización, se convierte en un espacio apropiado por identificación o por posesión, y por institucionalización. La naturaleza del acto fundador de una socialidad define, pues, el territorio; por ejemplo, la referencia al domicilio, a una comunidad o a un grupo urbano fundan territorios. Por esa razón, en geografía política, la definición del territorio focaliza las relaciones de poder y su transcripción espacial. Marie-Christine Jaillet (2009) precisa: «[...] el territorio designa a la vez una circunscripción política y el espacio de vida de un grupo [...] que trata de controlar su uso para su ventaja solamente [...]».

Más radical, Robert David Sack (1986) define el territorio como una porción de espacio delimitado para ejercer un poder y desarrollar estrategias de control. Un grupo cualquiera ejerce un poder sobre un espacio apropiado a sus actividades; construye una organización espacial para reforzar y profundizar durablemente ese poder; y ese proceso mismo, en cuanto que es asumido colectivamente, proporciona al grupo una identidad anclada en ese lugar, y así transforma un espacio cualquiera en un territorio. Desde un punto de vista geopolítico, esa

2 Cf. *supra*, el capítulo I de la tercera parte, «El espacio y el tiempo de las formas de vida».

estrategia toma un giro institucional, y el territorio designa entonces únicamente el espacio sobre el cual un Estado-nación ejerce su poder. El Estado en cuestión debe instalar un espacio circundado con hitos y reconocido tanto por la población residente como por los otros Estados. Por tanto, no hay «poder» fijado a un territorio *si no es compartido en el interior y reconocido desde el exterior*.

A este respecto, el territorio es una extensión espacial definida por un equilibrio modal entre, de una parte, lo que *quiere, debe, sabe y puede* hacer el colectivo de los ocupantes, y, de otra parte, lo que *quieren, deben, saben y pueden* hacer todos aquellos que no pertenecen a ese grupo. De ese reparto de competencias modales, de un lado y de otro de los límites, derivan los escenarios y los acontecimientos narrativos de la suerte que tendrá el territorio.

ESPECIFICIDAD, LEGITIMIDAD Y PERTENENCIA SIMBÓLICA

Morfología y vivencia figurativas

Pierre George y Fernand Verger (2009) caracterizan igualmente el territorio como un espacio geográfico cualificado por una especificidad natural (por ejemplo: territorio montañoso) o cultural (por ejemplo: territorio lingüístico). La extensión es, entonces, la de propiedades figurativas, que contrasta con las de los espacios vecinos, con una fuerte capacidad identitaria.

Este territorio, en una acepción muy próxima de la del paisaje, remite ante todo a una experiencia perceptiva y clasificatoria, que hace que se encuentren, por una parte, una morfología figurativa típica, y, por otra, una vivencia y un actuar colectivo. En ese caos, el territorio es considerado, igual que el paisaje, como decorado figurativo de las actividades humanas, cuyas propiedades y límites están determinados por el campo sensible (especialmente visual) de un observador colectivo (*Historique du territoire*, 2004). Esas dos dimensiones remiten, respectivamente, a un plano de existencia (las propiedades figurativas) y a un plano de experiencia (la vivencia sensible). La reunión de los dos planos, existencia y experiencia, es susceptible de producir efectos semióticos, como ya lo hemos mencionado³.

3 Cf. *supra*, el capítulo I de la tercera parte, «El espacio y el tiempo de las formas de vida».

Referida al territorio de las apropiaciones, de los poderes y de la dominación de un grupo, esta acepción añade en cierto modo una legitimidad anclada a la vez en las propiedades figurativas de una extensión espacial, y en la vivencia sensible de sus habitantes. La figuratividad vivida proporciona el plano de la expresión para los contenidos que fundan la adecuación entre las necesidades de una población y lo que un territorio ofrece en respuesta. Los actores se convencen de esa adecuación entre sus necesidades y las propuestas del territorio, por el hecho mismo de que reconocen su identidad figurativa. En suma, la estabilidad icónica de esa identidad figurativa da acceso a los valores del contenido inscritos en el territorio. Ese plano de la expresión, convertido en emblema de la adecuación entre territorio y población, proporciona igualmente, y por ese mismo hecho, una legitimidad a la apropiación del territorio y al ejercicio del poder. El lazo de identificación entre el grupo y el espacio es del orden del «poder ser» (lo posible) y se convierte en «poder hacer» (el control).

Esa es la razón por la que, en *marketing*, la noción de territorio se utiliza para designar un conjunto de valores y de expectativas coherentes hacia los cuales convergen las propuestas de una marca y su recepción por un público. El territorio se convierte, entonces, en dominio de mercado donde una marca resulta legítima a los ojos de esa clientela actual o potencial, y donde, en consecuencia, puede reforzar su presencia, sobre todo aumentando el número de productos y su diversidad. Encontramos aquí la propiedad dinámica señalada desde el comienzo: la legitimidad territorial de la marca es un potencial de desarrollo de productos, un potencial de aceptación de nuevas ofertas comerciales, un potencial de conquista y de desarrollo más allá de los límites.

Identidad cultural y pertenencia simbólica

Autorreferencia y proyección simbólica

Para anclar definitivamente la identidad territorial en las representaciones de los individuos y de la colectividad, es necesario proyectar sobre la relación semiótica precedente (el valor emblemático de la relación «propiedades figurativas/vivencia figurativa») un acto de autorreferencia simbólica.

Un territorio conjuga, de una parte, un conjunto de recursos materiales y de propiedades espaciales, figurativas, económicas e institucionales; y, de otra parte, propiedades simbólicas inmateriales que contribuyen a alimentar el imaginario y a determinar la existencia y

el comportamiento de los individuos y de las colectividades. Esa es, en particular, la concepción de Bernard Debarbieux. Esa capacidad estructurante proporciona a cada cual un horizonte de identidad sobre el cual puede proyectarse y reconocerse.

Hoy en día, las representaciones inmateriales e identitarias del territorio son tomadas en consideración tanto como sus propiedades materiales. Claude Raffestin e Yves Bareil afirman que el territorio tiene una realidad «bifacial»; una «cara» física y una «cara» simbólica. Según eso, la apropiación del territorio tiene por objeto la «cara» física, y por resorte y motivación, la «cara» cognitiva, simbólica, y hasta pasional.

La dimensión simbólica del territorio reconfigura en cierto sentido todos los recursos y otras propiedades que comportan un principio de autorreferencia identitaria. Esa reflexividad asocia una visión del mundo compartida (de valores y de contenidos), de la que el territorio en cuanto conjunto figurativo es la expresión; y una identidad individual y colectiva, de la cual el territorio en cuanto lugar es la referencia. Esta identidad simbólica puede ser actualizada en todas las circunstancias, cada vez que el territorio es el objeto de una enunciación. Nos encontramos ahí en el punto último de la autodescripción, puesto que la identidad proclamada del territorio, constituida como una semiótica-objeto, con plano de la expresión (figurativa) y plano del contenido (axiológico y modal), revierte sobre el que la proclama y le proporciona su propia identidad.

En geografía cultural, el territorio puede ser caracterizado por la identidad cultural de las poblaciones que lo habitan, o incluso solamente por las representaciones que se hacen de él. Por ejemplo, el territorio tibetano es considerado como tal porque ha sido marcado por la cultura y por la población tibetana (paisajes, monumentos, etc.). A pesar de que esté hoy en día bajo dominación china, sigue siendo pertinente hablar de territorio tibetano, incluso si la población tibetana no es la única que lo habita, y aunque haya perdido el control y la gestión económica y administrativa. Esa identidad simbólica y reflexiva mantiene su propia energía de resistencia, y puede perdurar y hasta transmitirse cuando las otras propiedades del territorio hayan desaparecido.

Crítica de la identidad territorial: movilidad y mundialización

Marie-Christine Jaillet parte también de la constatación de que los recortes territoriales históricos son mucho menos pertinentes respecto de

las diversas formas de movilidades contemporáneas; además, extiende esta diferencia a la dimensión cultural y simbólica. No habría, pues, para cada individuo o grupo de individuos un solo territorio simbólicamente pertinente, sino varios, entre los cuales él o ellos deberá(n) sin cesar decidir, jerarquizar y resituarse. Desde el punto de vista de los individuos y de sus vivencias, la cuestión que se plantea no sería ya la de la pertenencia territorial, sino la de la gestión simbólica y material de las jerarquías y de las oportunidades de una multiterritorialidad de geometría variable y fluctuante, incluso en su composición y en su extensión.

Por lo demás, es ilusorio considerar actualmente que el territorio corresponde al marco de vida de una comunidad. En efecto, los modos de vida se organizan menos en torno al anclaje de proximidad, y más a partir de la extensión y de los límites de la movilidad. Por consiguiente, en nuestras sociedades móviles y complejas, no es posible crear el lazo social y de identidad únicamente a partir del territorio local definido por su proximidad. Marie-Christine Jaillet (2009) propone, para caracterizar el territorio hoy en día, reemplazar la noción de proximidad por la de «buena distancia» (p. 121).

La «buena distancia», en este caso, es la que resulta de los reglajes incesantes, en el recorrido de la movilidad de un individuo, entre su localización actual, de una parte, y el grado de investimento simbólico que autoricen sus representaciones pasionales e identitarias, de otra parte. Se identifica así, más o menos, a proximidad o a distancia, con los territorios que habita o que atraviesa. Pero esa evolución del concepto consagra la disociación entre los diferentes niveles de análisis del territorio: la dimensión simbólica e identitaria, principalmente (cuya capacidad para resistir a las situaciones adversas a lo largo del tiempo ya hemos evocado), y su capacidad para perdurar independientemente de las otras dimensiones, parece ahora autonomizarse en el espacio mismo. Alcanzamos aquí el límite de la congruencia que habíamos buscado entre las diferentes dimensiones de análisis del territorio.

TRANSFORMACIÓN ANTRÓPICA, TRABAJO Y DONACIÓN DE SENTIDO

Una producción semiótica: escribir el territorio

Claude Raffestin (1985) concibe el territorio como un espacio transformado por el trabajo del hombre [antrópico]. La antropización de una porción del espacio natural se halla en el corazón de esta aproximación; se considera como territorio «toda porción humanizada de la superficie

terrestre». El territorio no es, pues, solamente el decorado donde se desarrollan las actividades humanas, puesto que resulta él mismo, para una parte importante de sus propiedades, de esas actividades. La antropización es asignada a la fuente del principio reflexivo de autorreferencia: cada cual puede encontrar su identidad en su territorio porque cada uno ha dejado en él algo de lo suyo, o se identifica con todo aquello que lo ha así configurado, ya que la colectividad con la cual él se reconoce ha producido el territorio, tanto en sus dimensiones materiales como en las simbólicas, con su actividad misma.

Encontramos aquí bajo otro punto de vista, más general esta vez, el proceso creador de identidad. Claude Raffestin precisa la dialéctica reflexiva que conduce a esa identidad, retomando la teoría del poder de Michel Foucault: muestra con ella cómo los hombres transforman el territorio proyectando en él los conocimientos, las representaciones y el saber-hacer que extraen de su propia cultura. En suma, Raffestin cierra el círculo hermenéutico abierto por otros: el trabajo humano transforma un espacio natural en espacio cultural, pero según *un proceso iterativo y reflexivo*, en el que la cultura está en cierta manera a disposición, construida por las etapas anteriores, y es determinante para las etapas ulteriores. Ese círculo hermenéutico no es solamente el de la interpretación del territorio, es también el de su producción semiótica, el de la producción de su espacio, al cual los hombres le han dado sentido, reconocen ese sentido y contribuyen a su evolución (Debarbieux, 1999, pp. 36-37).

Muchos otros autores convergen hacia esa concepción sintética y semiótica. Joel Bonnemaïson, por ejemplo, insiste sobre los límites de una concepción estrictamente biológica, etológica o de apropiación económica del territorio, y se esfuerza por superarla con una concepción semiocultural: el territorio no es solamente un lugar de apropiación y de frontera como lo sugiere la definición biológica, sino que es un espacio simbólico o «[...] el soporte de una escritura cargada de sentido» (Debarbieux, 1999, pp. 37).

La metáfora de la escritura merece un comentario, porque explicita la producción de sentido: con ocasión de actividades económicas, sociales y cotidianas de transformación material del territorio, *los hombres inscriben en él huellas, trazas durables* y poco a poco acumuladas y combinadas. Si esas trazas son luego descifrables e interpretables, no es solamente porque dan testimonio del trabajo de transformación realizado. Si ese fuera el caso, esas trazas no serían más que simples señales-testimonios, cuyo contenido no sería sino la memoria de un trabajo determinado. Si son interpretables, es sobre todo porque tienen

sentido: el sentido de la cultura que ha influenciado la manera de transformar y de trabajar, el sentido de las *maneras de hacer*.

Por lo demás, ese sentido no se obtiene por contemplación o por análisis, sino en la práctica misma, en el recubrimiento de las actividades de ayer por las actividades de hoy. Las prácticas de ayer han dejado huellas profundas en el territorio (las han «enterrado» en su morfología misma), y las prácticas contemporáneas las desentierran y las reactualizan.

Lo propio de una escritura, en efecto, no consiste en informarnos del hecho de que alguien ha escrito. Lo propio de una escritura es ofrecernos una significación que estaba asociada al acto de marcación y de inscripción, una significación que pertenece a otro nivel de representación distinto del nivel de la inscripción misma. El territorio está «inscrito» por las prácticas [que en él se han desarrollado], y nosotros desciframos en él una cultura activa por medio de otras prácticas.

Crítica del vínculo entre territorio y donación de sentido

John Agnew habla de trampa territorial (*territorial trap*) para designar el hecho de que el Estado es visto, siempre, como garante del poder en el mundo moderno. Tres supuestos invariables estarían en el origen de esa trampa conceptual.

El primero consiste en que la soberanía estatal moderna reposaría en espacios territoriales claramente limitados. El segundo es que los Estados modernos estarían constantemente en oposición unos con otros porque su bienestar no podría aumentar sino a expensas del bienestar de los otros. En tal caso, no habría civilización posible más que en el interior de los límites de un territorio bien identificado. El tercer supuesto se refiere a que los Estados territoriales serían vistos como el continente geográfico de las sociedades modernas. Más precisamente, tenemos tendencia a hablar de sociedad «americana» o de sociedad «francesa», como si las fronteras de un Estado fueran también las fronteras de los procesos sociales o culturales. Para John Agnew (2003), estos tres supuestos implicarían que el territorio es una entidad exclusivamente compuesta de actores territoriales similares que logran su meta a través del control de bloques de espacio (pp. 53-54).

Esa crítica no cuestiona el proceso semiótico de donación de sentido, aunque sí replantea su alcance: la «escritura» desborda los límites del soporte asignado, se disemina sobre múltiples soportes secundarios, de manera que no es el territorio dentro de sus límites el que guía el

desciframiento y la interpretación, sino a la inversa: las posibilidades de desciframiento y de interpretación son las que desplazan los límites y determinan el perímetro territorial pertinente. Esta concepción excede incluso la del ecosistema, pues las capacidades de una colectividad para «inscribir» su historia, sus valores y sus proyectos sobrepasan los límites que se ha convenido asignar a las interacciones económicas y sociales contemporáneas, y que determinan los ecosistemas.

En este momento del análisis, la inversión conceptual está cumplida: *la noción de territorio se ha convertido en una noción principalmente semiótica*, cuyo núcleo es una actividad de enunciación y de interpretación, de inscripción y de desciframiento incluidos, y cuyas diferentes dimensiones están afectadas por esta actividad semiótica; unas, del plano de la expresión (figuratividad, identidad simbólica y cultural), las otras del plano del contenido (adecuación, optimización, posesión). Y el conjunto de esa configuración semiótica sigue siempre animado por la dialéctica de la fijación y de la superación/desplazamiento de los límites.

PARA TERMINAR: EL TERRITORIO COMO FORMA DE VIDA

Nuestra hipótesis de trabajo inicial se fundaba en la identificación de una particularidad semántica observada en la mayor parte de las acepciones del concepto de territorio: su carácter «difuso», su *quantum* de negatividad. El recorrido analítico anterior muestra que, de parte a parte, el territorio no coloca un límite sino para comprometer una dinámica de travesía, de desplazamiento o de supresión de los límites.

Un país está dotado de fronteras, y el no respeto de esos límites es una transgresión, una amenaza, hasta puede llegar a ser un acto belicoso. Un territorio, cualquiera que sea el punto de vista desde el cual es captado (económico, cultural, identitario, etológico), solo tiene límites para poder inscribir en ese espacio una zona de paso, de intercambio, de interacciones y de transiciones. Esa propiedad específica se declina, pues, bajo todas las dimensiones observadas:

1. La *dimensión espacial*: el territorio es un espacio que comporta límites, cuya función primera consiste en poner en relación un interior con un exterior. El resorte de esa dinámica reside precisamente en la tensión entre la existencia de esos límites y la necesidad de sobrepasarlos o de desplazarlos.
2. La *dimensión modal y actancial*: el territorio es un dominio controlado por un actante. Las relaciones entre ese actante y su dominio obedecen también a una dinámica de ajuste, de adecuación

y de optimización de dicha adecuación. Tal adecuación optimizada legítima, desde su punto de vista, el desenvolvimiento del *querer*, del *poder* y del *saber* hacer en el interior del dominio, y lo diferencia del *querer*, del *poder* y del *saber* hacer del exterior. Pero esa adecuación y ese control solo valen si son igualmente reconocidos en el exterior. No existe, pues, «poder » adherido a un territorio *si no es compartido en el interior y reconocido en el exterior*.

A este respecto, el territorio es un dominio de acción definido por un equilibrio modal entre, de un lado, los *querer*, *poder*, *saber* (hacer), propios del grupo de los ocupantes; y los *querer*, *poder*, *saber* (hacer) de todos aquellos que no pertenecen a ese grupo.

3. La *dimensión figurativa y sensible*: el territorio es captado bajo esta dimensión en su especificidad observable, desde el punto de vista de la sensibilidad y de la vivencia de los ocupantes. Esta dimensión figurativa participa en la legitimación del control (cf. *supra*), en la medida en que proporciona un plano de expresión para las propiedades sobre las cuales reposa la adecuación entre el dominio y el actante.

Expresa a su vez, proyectándolas sobre las figuras del mundo natural, las respuestas del territorio a las expectativas y a las necesidades de sus ocupantes. Ese plano de la expresión confirma, por consiguiente, la legitimidad de la apropiación del territorio y del ejercicio del poder, y lo inscribe «en las cosas mismas» y en su percepción por los ocupantes. El vínculo de identificación entre el grupo y el espacio es del orden del «poder ser» (lo posible), que se convierte en «poder hacer» (el control).

4. La *dimensión hermenéutica*: el territorio es caracterizado como el dominio en el que se desarrolla un proceso de transformación semiótica, en cuyo curso el territorio se convierte en el producto de un trabajo colectivo de donación de sentido, y en un soporte para la conservación y la reactualización de la memoria de ese trabajo.

Esa es la razón por la cual el territorio puede ser considerado como una producción semiótica (con su semiosis propia), con un plano de la expresión y un plano del contenido. El plano de la expresión resulta de las propiedades figurativas, de las trazas e inscripciones dejadas por la actividad humana, mientras que el plano del contenido está constituido por las dimensiones espaciales, actanciales, modales y axiológicas evocadas más arriba. El territorio puede, entonces, ser descifrado.

5. La *dimensión subjetal y enunciativa*: el territorio se convierte, por todas las propiedades evocadas hasta ahora, en el soporte de proyecciones de una identidad cultural y de una pertenencia simbólica. Desde el punto de vista del ocupante, en efecto, a partir del momento en que enuncia su pertenencia al territorio, la relación entre el plano de la expresión (la inscripción) y el plano del contenido (una cultura en acción) se convierte en enunciación de su propia identidad simbólica.

A ese respecto, la «buena distancia» evocada más arriba es el resultado del reglaje que un individuo móvil opera entre su lugar actual y el investimento simbólico que está en capacidad de proyectar al enunciar ese lugar.

La hipótesis de partida puede ser completada ahora: la relación con los límites tan específica que hemos observado se explica principalmente por el *carácter deíctico* del territorio. Un país es un espacio delimitado de manera objetiva y desembragada, sin referencia a un centro ni a una instancia de percepción y de enunciación. Para darle un centro, es preciso inventarle una capital; pero una capital es un centro objetivo y desembragado. El territorio, por el contrario, es un dominio embragado y centrado (o multicentrado), en el que los ocupantes, a partir de la sola posición simbólica que ocupan en cuanto habitantes, están en capacidad de distinguir los equivalentes de un «aquí», de un «allí» y de un «en otro lugar», y de desplazar en él su distribución en el curso de su movilidad.

El territorio acoge estilos de vida, y constituye él mismo una forma de vida, cuyas cinco propiedades principales explota:

1. Da lugar a una semiosis específica constituida por un plano de la expresión y por un plano del contenido.
2. El conjunto de dimensiones del plano del contenido de la semiótica-objeto, así constituida, es congruente en el sentido en que todas ellas comportan una inflexión de sus propiedades que solo se explica por un esquema común y transversal: la organización deíctica [aquí, allí, en otra parte] y sus efectos sobre la movilidad de los límites.

3. El plano de la expresión del territorio conlleva las propiedades figurativas y sensibles, así como las proyecciones identitarias y simbólicas asociadas a ese esquema transversal.
4. La activación de ese esquema transversal sobre las dimensiones es un factor de *perseverancia* del territorio. Este no sobrevive, en efecto, a las transformaciones e interacciones a las que se halla sometido sino porque su dinámica es el resorte mismo de su identidad y de su existencia tal como es percibida. Sobrepasar sus propios límites constituye su manera propia de *continuar* siendo un territorio, su manera de *perseverar en el ser*.
5. El territorio solo se actualiza como forma de vida sobre el fondo de su propia negatividad constitutiva, por contraste con las otras subdivisiones administrativas, políticas y etológicas con las que se enfrenta para imponer sus valores y su dinámica propia.

En fin, ya sea a propósito de los límites por franquear, o a propósito de la gran movilidad contemporánea del sentimiento identitario, y en razón de la naturaleza deíctica del territorio, el anclaje de la forma de vida que promueve sigue siendo siempre problemática, vinculada siempre a su enunciación actual y renovada. El anclaje de una forma de vida, desde la perspectiva definida al comienzo, es una apropiación por actores o grupos de actores, y da lugar a estilos de vida. Pero la localización, social o geográfica, de los estilos de vida en el territorio constituye justamente en ese caso el problema remanente: esa forma de vida en transformación permanente, por decirlo así por constitución, entraña en su labilidad y en su plasticidad los estilos de vida de los actores. Gilles Deleuze hubiera podido, sin duda, escribirlo así: el devenir del territorio consiste exactamente en su desterritorialización.

CONCLUSIÓN

Los existentes persisten en existir. Algunos son vivientes, algunos son humanos, y ellos perseveran. Así la vida toma forma. Los cursos de vida adquieren sentido en las estrategias adoptadas para asegurar la continuidad, a pesar de los obstáculos y de los azares. Las elecciones de vida se organizan para manifestar tanto la fuerza de los compromisos como las dudas, los retrasos, las renunciaciones y los cambios de rumbo, así como para tratar de proporcionarles un marco de coherencia.

Sin embargo, nada es más difícil que dar un sentido a la vida misma, ya que la vida es irreductiblemente antepredicativa, y que, para aprehenderla, no podemos apoyarnos ni en nuestras voluntades ni en nuestras capacidades. En la experiencia, la vida se da a sentir en cuanto puro afecto sin vigilia ni día siguiente, antes de todo conocimiento y de todo proyecto. En cuanto experiencia, el sentimiento de vivir es, no obstante, el punto de partida que permite marcar la diferencia entre los modos de existencia naturales (en la biosfera) y los modos de existencia sociales (en la semiosfera); ese es el punto de partida de la reflexividad, de la cual los segundos tienen necesidad para distinguirse de los primeros.

Pero no podemos quedarnos ahí, porque dar sentido a la vida misma, en su manifestación inmanente, es afrontar una aporía que resiste a todos los artefactos intelectuales: ¿cómo buscar o provocar el acontecimiento secundario capaz de liberar el sentido de la vida de su anclaje originario en determinaciones que se nos escapan?

Todas las formas de vida que hemos explorado aportan el mismo tipo de respuesta: la vida adquiere forma y sentido en el espacio y en el tiempo, que le dan curso desplegando el afecto originario en un proceso existencial y pasional. El acontecimiento secundario buscado es una puesta en proceso, la invención de un desarrollo sintagmático para ese afecto originario que conlleva en sí mismo. Y esa puesta en pro-

ceso suscita la primera «imperfección», que reclama una donación de sentido: el curso de vida da lugar a la iniciativa del viviente, y se libera provisional y parcialmente de la determinación originaria por la cual la vida adviene a la existencia.

Y, por eso mismo, el sentido de la existencia reposa en las formas de la persistencia. Por tal razón, el sentido de la vida emerge de las formas del «perseverar en vivir»: «perseverar», comprendido incluso sobre el fondo de una pasividad inmanente, escapa al puro afecto vital, y le añade la posibilidad, y hasta la necesidad, de una secuencia [continuidad]. El afecto originario, alegría o sufrimiento de vivir, se convierte ahora en una familia de preguntas (¿y antes?, ¿y después?, ¿y más allá?), cuya respuesta adquiere el aspecto de una serie de afectos secundarios, enlazados entre sí en la profundidad de la perseverancia en vivir.

Las formas de vida se vuelven, entonces, configuraciones semióticas complejas que ponen en relación un plano de la expresión (el esquema sintagmático dominante que regula el curso de vida) y un plano del contenido (las selecciones operadas entre las categorías y entre los valores semánticos). Cada uno de esos dos planos asociados está dotado de propiedades complementarias y solidarias, y forman un conjunto operativo para el análisis al proponer una modelización verificable y falsable.

Cada uno de los dos planos puede, en efecto, ser «testificado» por el análisis, porque son susceptibles de reaccionar significativamente a la permutación y a la continuación: la *permutación* para atestiguar la *coherencia de los esquemas sintagmáticos*, y la *conmutación* para atestiguar la *congruencia de las selecciones paradigmáticas*. Sobre todo, esas operaciones de permutación y de conmutación están permanentemente disponibles para los actores mismos; hemos observado con especial atención cómo, desde el interior mismo de las formas de vida y de los escenarios que ellas suscitan y determinan, los participantes pueden subvertir, rehusar, reconfigurar y asumir formas de vida existentes o emergentes. El caballero del pañuelo, de Schiller, procede por permutación: en el momento en que le proponen el intercambio que habría de desembocar en el contra-don, él lo rechaza. Rechaza con eso que su propio acto de coraje, en el foso de los leones, pudiera haber sido interpretado como una fase del intercambio por la dama Cunegunda. Y por eso reivindica su gratuidad. La secuencia de intercambio interrumpida pierde su sentido y su finalidad, y el acto temerario que precede es reconfigurado para ser integrado en otra forma de vida, cuyo esquema está aún por inventar. Esa es una conmutación pertinente en sentido propio.

Hemos sido conducidos, para dar cuenta de esas transformaciones y reorganizaciones, a proponer por generalización la coexistencia y la confrontación, para cada forma de vida, de un principio de perseverancia y de un principio de contraperseverancia. Sin embargo, al término del recorrido que acabamos de completar, parece más apropiado considerar que cada forma de vida está, por definición y potencialmente, confrontada con todas las demás: tanto con sus contemporáneas como con aquellas que la han precedido, tanto con las que están siempre vigentes como con las que tratan de emerger o de imponerse. Desde esa perspectiva, la confrontación entre la perseverancia y la «detención» solo posee un débil valor heurístico, puesto que solo las maneras de evitar la detención tienen un sentido. Desde ese momento, el verdadero reto reside en la elección de las maneras de no parar de vivir: la contraperseverancia es, en este caso, no solo un obstáculo opuesto al curso de vida, sino que es también reinterpretable como la competición entre dos o más formas de vida para acceder a la manifestación y convertirse en una forma dominante.

Las formas de vida están a disposición de los actores en una *semioteca* en la que estarían distribuidas, como lo hemos sugerido, en «estratos» explotables, explotados y rechazados. La praxis cultural (la dinámica interna de la semiosfera) dispone esa organización estratificada actuando sobre las modalizaciones existenciales de cada estrato; así actualiza y realiza tal o cual forma de vida, virtualiza tal otra. Unas aparecen y se manifiestan, otras desaparecen y retornan a la inmanencia. El *bello gesto* es un acontecimiento particularmente dedicado a tales transformaciones: una forma de vida potencial se esboza sobre el fondo de otra que es recusada y reenviada al estado virtual.

Sin embargo, la reflexión sobre los territorios ha permitido poner en evidencia una propiedad dinámica, basada en una negatividad intrínseca a toda configuración territorial, y que se manifiesta por el conjunto de motivos de la superación y del desplazamiento de los límites, de la puesta en red de los territorios, de la deslocalización y de la diseminación de sus propiedades y de sus acciones en el espacio y en el tiempo de las economías, de las sociedades y de las culturas. Y todo pasa como si ese esquema dinámico, la dialéctica de la afirmación y de la negación de los límites, tuviera la virtud de agregar el conjunto de los componentes temáticos del territorio, figurativos y sensibles, identitarios y culturales, económicos y prácticos, para hacer aparecer allí la congruencia axiológica y la eficacia simbólica.

Las estaciones de la moda se presentan como una superación y como una reconfiguración de un curso de vida escondido por el retorno periódico de los otoños y de los inviernos, de las primaveras y de los veranos. Por dar otra significación a la vida de los cuerpos vestidos, esa reconfiguración se basa, para comenzar, en la primera aprehensión de la vida misma: el puro afecto inmediato, alegría o sufrimiento, profundamente hundido en la carne, que ella transforma en proceso pasional (el sufrir, el sentir, el padecer o el obrar) para ponerlos en escena con las interacciones entre el cuerpo propio y el cuerpo simulado y vestido. Cuatro maneras diferentes de vivir en el tiempo y en el espacio la tensión entre el afecto vital originario y la exigencia de perseverancia que permite pasar de una estación a otra. Cuatro maneras diferentes de regular el diálogo entre el cuerpo propio, aquel que tiene la experiencia de la vida misma, y el cuerpo simulado, aquel que manifiesta las transformaciones periódicas y las pasiones de la perseverancia.

Transparencia social y política, territorios y ecosistemas económicos y simbólicos, creencias y regímenes mediáticos, competitividad y competición, variaciones estilísticas de la moda: estas son algunas de las innumerables configuraciones semióticas que dan sentido a nuestras vidas cotidianas, colectivas o individuales, y que nos proporcionan el sentimiento de compartir con otros una o varias culturas. Atravesando esas configuraciones una tras otra, se organiza un diálogo con varias ciencias humanas y sociales, entre otras, la antropología, la economía, la geografía, la filosofía, la mediología, las ciencias políticas. Un diálogo desigualmente profundo, a veces vacilante, con frecuencia implícito, pero siempre abierto. De todo eso surge la imagen de una práctica que se emparenta con una hermenéutica, y que se podría caracterizar provisionalmente como una etosociosemiótica.

Pero aparece igualmente una representación nueva de nuestras sociedades y de nuestras culturas. La representación más común propone primero, de un lado, sociedades compuestas por *segmentación* de clases, de castas, de comunidades, de grupos, de socioestilos y de categorías socioprofesionales; y, de otro lado, a continuación, culturas constituidas por signos, textos, objetos y prácticas. Entre los dos compuestos, se inscriben los *usos socioculturales* y se constata que tal categoría social se apropia de preferencia de tal tipo de signos, de textos, de objetos o de prácticas. Los usos socioculturales son considerados, entonces, como una prueba suplementaria de la pertinencia de las segmentaciones de las clasificaciones sociales.

Tal representación comporta tres presupuestos, de los cuales podemos dudar si los compartimos o no:

1. Una sociedad no puede ser aprehendida y descrita si no es por segmentación previa.
2. Los fenómenos semióticos propios de una sociedad solo pueden ser aprehendidos en los límites de la cultura que en ella se da.
3. Las formas y producciones culturales están determinadas por la pertenencia social, a través de sus usos, y por ese hecho mismo proporcionan a las segmentaciones sociales una de sus manifestaciones distintivas.

La semiótica de las formas de vida propone otra representación de la sociedad porque no comparte esos tres presupuestos. Parte, en efecto, de cuatro principios diferentes:

1. La segmentación no es una operación previa al análisis, ni siquiera un producto definitivo de la historia; no es más que una «instantánea» (más o menos duradera) que capta cierto estado de la articulación entre las relaciones de poder y el reparto de los conocimientos y de las prácticas sociales. A este respecto, las producciones culturales son uno de los retos de las relaciones de poder en el interior de las sociedades, y, para poder pensar esos retos, se requiere que la producción de configuraciones culturales obedezca a reglas y procesos autónomos. Este primer principio diseña el lugar necesario de una semiótica capaz de dar cuenta de los procesos de producción cultural.
2. Las formas y las producciones culturales resultan, pues, de un proceso de génesis que les es propio, que es aquí concebido como la prolongación de lo que la Escuela de Tartu-Moscú llamaba *diálogo de las semiosferas*. Ese proceso concierne a todos los objetos, a todas las formas semióticas y, en particular, a las que integran y dan coherencia a todas las demás: las formas de vida. El proceso en cuestión es, pues, el de la transformación incesante de las formas de vida.
3. Las producciones culturales no constituyen el punto de partida del razonamiento. Por el contrario, son a lo más el punto de llegada. En la casi totalidad de las formas semióticas que hemos examinado, hemos podido observar los parentescos, las proxi-

midades, así como las diferencias, entre los modos de existencia naturales, los modos de existencia sociales y las formas de vida mismas. Las formas de vida desbordan ampliamente lo que se ha convenido en llamar *producciones culturales*. Los miembros y los grupos de una sociedad dada tienen en común las configuraciones sociales y simbólicas del «vivir conjuntamente» –las formas de vida–, algunas de las cuales, bajo condiciones muy precisas, producen objetos culturales.

4. Todas las formas de vida, así como las producciones culturales asociadas, están potencialmente disponibles para todos. Cada cual puede convocarlas a su manera, y jugar su partida con las apariciones y desapariciones evocadas más arriba. Cada cual puede manifestarlas para adaptarlas, desfigurarlas, confirmarlas o rechazarlas. Cada cual está en capacidad de encontrar y de definir en otro momento su propia vía en la estratificación de las formas de vida disponibles en un momento dado de la historia de su comunidad y, hoy en día, de la historia del mundo.

Las formas de vida son configuraciones nómadas cuyos actores y grupos sociales enfrentan los retos de las interacciones y de los intercambios socioculturales. Su anclaje social está sometido a determinaciones históricas y geográficas, identificables, específicas y provisionales. Gracias a su capacidad de movilizar la atención, el interés o el compromiso de todos los actores sociales, debido a su disponibilidad, siempre abierta, en el interior de una semiosfera, las formas de vida son particularmente apropiadas para el análisis y la comprensión de las sociedades abiertas de hoy en día. Esa es la razón por la cual hemos elegido hacer de ellas, desde un punto de vista sintagmático, los «constituyentes inmediatos» de la semiosfera, incluido ahí su rol de pasarela con la biosfera. Desde el punto de vista paradigmático, y en la perspectiva de una taxonomía posible, que está por concebir, las formas de vida se reagrupan en «familias» en el seno de un tipo de sociedad, y los tipos de sociedad constituyen «macrofamilias» de formas de vida.

Como en toda praxis, las relaciones de fuerzas individuales y sociales, los usos y la manipulación de las formas de vida, pueden hacer de algunas de ellas formas dominantes, que ocultan de manera prolongada a las otras. Pueden, asimismo, desembocar en equilibrios provisionales por reparto de formas de vida entre grupos sociales distintos. Pero esto no quiere decir que las formas de vida no sean «clasificantes»; también estas pueden ser apropiables, aunque en un sentido partici-

pativo (una apropiación que no priva a nadie de tenerla). Constituyen un factor de identidad en el sentido de individuación (una identidad forjada por la especificación de una forma de vida que sigue estando disponible para todos los demás). En otros términos, las relaciones entre las pertenencias sociales, por un lado, y las formas de vida, por otro, son suficientemente diversas y contrastadas, tanto en el mundo contemporáneo como en la historia de cada área cultural, para que podamos llegar a adoptar una solución teórica y un método que prevé primero la constitución autónoma de unas y de otras, y luego la descripción de sus interacciones.

Por su resistencia a las segmentaciones sociales *a priori*, por su capacidad para establecer relaciones entre categorías y componentes aparentemente heterogéneos, y gracias a un método de interrogación sistemática de sus contenidos inmanentes (la catálisis, tan cara a Hjelmslev), las formas de vida nos mantienen a la «buena distancia». Esa distancia es aquella que conviene para una evaluación crítica de las configuraciones típicas y recurrentes que están en acción en nuestras prácticas cotidianas, sociales, políticas y mediáticas, y en los discursos que las difunden. Con las formas de vida, la semiótica puede conectar con el sentido crítico del que se valía el Roland Barthes de *Mythologies* (1957), y comprometerse con la crítica del sentido de nuestras vidas de hoy.

Bibliografía

Agnew, J. A. (2003). *Geopolitics. Re-visioning World Politics*. Londres, Nueva York: Routledge. [En español: *Geopolítica. Una revisión de la política mundial*. Madrid: Trama, 2005].

Association Française de Normalisation. (2012). *Projet de norme P14-010-1 sur l'«Amenagement durable des Quartiers d'affaires»* [Proyecto de norma P14-010-1 sobre el «Acondicionamiento durable de los Barrios de negocios»]. París: Autor.

Barthes, R. (1957). *Mythologies*. París: Seuil. [En español: *Mitologías*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012].

Basso Fossali, P., y Beyaert-Geslin, A. (Eds.). (2012). Les formes de vie à l'épreuve d'une sémiotique des cultures [Dossier]. *Actes Sémiotiques*, 115. Recuperado de <http://epublications.unilim.fr/revues/as/721>

Beetham, D. (2006). *Parlement et démocratie au vingt et unième siècle*. Ginebra: Union Interparlementaire. [En español: *El parlamento y la democracia en el siglo veintiuno. Una guía de buenas prácticas*. Ginebra: Unión Interparlamentaria, 2006].

Benveniste, É. (1966). *Problèmes de linguistique générale* (tomo 1). París: Gallimard. [En español: *Problemas de lingüística general*. México D. F.: Siglo XXI, 2004].

Berthoz, A., y Jorland, G. (2004). *L'empathie*. París: Odile Jacob.

- Bertrand, D. (1985). *L'espace et le sens*. París, Ámsterdam: Hadès-Benjamins.
- Bertrand, D., y Fontanille, J. (Eds.). (2006). *La flèche brisée du temps. Figures et régimes sémiotiques de la temporalité*. París: Presses Universitaires de France.
- Biglari, A. (Ed.). (2014). *Entretiens sémiotiques*. Limoges: Lambert-Lucas.
- Bordron, J.-F. (2011). *L'iconicité et ses images*. París: Presses Universitaires de France.
- Bourdieu, P. (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique*. París: Librairie Droz. [En español: *Bosquejo de una teoría de la práctica*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2012].
- Bourdieu, P. (1994). *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. París: Seuil, colección Points, Essais. [En español: *Razones prácticas, sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama, 1997].
- Brunet, R., Ferras, R., y Théry, H. (Eds.). (1992). *Les mots de la géographie. Dictionnaire critique*. París: RECLUS.
- Camus, A. (1942). *Le mythe de Sisyphe*. París: Gallimard. [En español: *El mito de Sísifo*. Madrid: Alianza Editorial, 1985].
- Colas-Blaise, M. (2012). Forme de vie et formes de vie. *Actes Sémiotiques*, 115. Recuperado de <http://epublications.unilim.fr/revues/as/2631>
- De Dainville, F. (1964). *Le langage des géographes: termes, signes, couleurs des cartes anciennes 1500 à 1800*. París: Éditions A. et J. Picard & Cie.
- De Oliveira, A. C. (Ed.). (2013). *As interações sensíveis (Hommages à Eric Landowski)*. São Paulo: Estação das Letras e Cores.

- Debarbieux, B. (1999). Le territoire: histoires en deux langues. A bilingual (hist)-story of territory. En Ch. Chivallon, P. Ragouet, y M. Samers (Eds.). *Discours scientifique et contextes culturels. Géographies françaises à l'épreuve postmoderne* (pp. 33-46). Burdeos: Maison des Sciences de l'homme d'Aquitaine.
- Debarbieux, B. (2003). Territoire [Entrada de diccionario]. En J. Lévy y M. Lussault (Eds.). *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés* (pp. 910-912). París: Belin.
- Debarbieux, B., y Vanier, M. (2002). *Ces territorialités qui se dessinent*. La Tour d'Aigues: Édition de l'Aube/DATAR.
- Descola, Ph. (2005). *Par-delà nature et culture*. París: Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines. [En español: *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012].
- Di Meo, G. (1996). *Les territoires du quotidien*. París: L'Harmattan.
- Dupuy, J.-P. (1998). *Self-Deception and Paradoxes of Rationality*. Stanford, CA: CSLI Publications.
- Ferrier, J.-P. (1984). *Antée 1. La géographie, ça sert d'abord à parler du territoire ou le métier des géographes*. Aix-en-Provence: Edisud.
- Ferrier, J.-P. (2003). Territoire [Entrada de diccionario]. En J. Lévy y M. Lussault (Eds.). *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés* (pp. 912-917). París: Belin.
- Floch, J.-M. (1990). Êtes-vous arpenteurs ou somnambules? En *Sémiotique, marketing et communication* (pp. 19-47). París: Presses Universitaires de France. [En español: *Semiótica, marketing y comunicación*. Barcelona: Paidós, 1993].

- Fontanille, J. (1986). *Les espaces subjectifs. Introduction à une sémiotique de l'observateur*. París: Hachette.
- Fontanille, J. (1995). *Sémiotique du visible. Des mondes de lumière*. París: Presses Universitaires de France.
- Fontanille, J. (2002). Sémiotique des passions. En A. Hénault (Ed.). *Questions sémiotiques* (pp. 601-637). París: Presses Universitaires de France.
- Fontanille, J. (2003). *Sémiotique du discours*. Limoges: Pulim. [En español: *Semiótica del discurso*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad de Lima, 2006].
- Fontanille, J. (2008). *Pratiques sémiotiques*. París: Presses Universitaires de France. [En español: *Prácticas semióticas*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad de Lima, 2014].
- Fontanille, J. (2012). *Corps et sens*. París: Presses Universitaires de France.
- Fontanille, J. (2013). Paysages: le ciel, la terre et l'eau. *Études de Lettres*, 1-2, 231-246.
- Fontanille, J., y Zilberberg, Cl. (1998). *Tension et signification*. Hayen: Mardaga. [En español: *Tensión y significación*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad de Lima, 2004].
- Fournié, J. (7 de julio del 2009). *Collection «Premiers Modèles» pour l'automne-hiver 2009* [Video en red social]. Recuperado de <http://bit.ly/2rwkvu7>
- Fournié, J. (2010). *Collection «Premier Été»* [Video en red social]. Recuperado de <http://bit.ly/2rwDHYr>
- Fournié, J. (6 de julio del 2010). *Collection intitulée «Premier Hiver»* [Video en red social]. Recuperado de <http://bit.ly/2rOT3Em>

Fournié, J. (25 de enero del 2011). *Collection intitulée «Premières couleurs»* [Video en red social]. Recuperado de <http://bit.ly/2rw70dQ>

Freud, S. (2013). *L'interprétation du rêve*. París: Seuil, colección Points. [En español: *La interpretación de los sueños* (Edición del Centenario). Madrid: Biblioteca Nueva, 2000].

Galard, J. (1984). *La beauté du geste*. París: Presses de l'École Normale Supérieure.

George, P., y Verger, F. (2009). *Dictionnaire de la géographie*. París: Presses Universitaires de France.

Giraut, F. (2008). Conceptualiser le territoire. *Historiens et Géographes*, 403, 57-68.

Greimas, A. J. (1991). *De l'imperfection*. Périgueux: Fanlac. [En español: *De la imperfección* (Trad. R. Dorra). México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1990].

Greimas, A. J. (1993). Le beau geste. *Recherches Sémiotiques / Semiotic Inquiry*, 13(1-2), 21-36.

Greimas, A. J., y Courtes, J. (1979). *Sémiotique. Dictionnaire raisonne de la theorie du langage*. París: Hachette. [En español: *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje* (2 tomos). Madrid: Gredos, 1982].

Greimas, A. J., y Fontanille, J. (1991). *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*. París: Seuil. [En español: *Semiótica de las pasiones. De los estados de cosas a los estados de ánimo*. México D. F.: Siglo XXI, BUAP; 1994].

Grimal, P. (1953). *La mythologie grecque*. París: Presses Universitaires de France. [En español: *La mitología griega*. Barcelona: Paidós, 1989].

- Henry, M. (1990 [1963]). *L'essence de la manifestation*. París: Presses Universitaires de France, colección Epiméthée. [En español: *La esencia de la manifestación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2015].
- Henry, M. (2000). *Incarnation*. París: Seuil. [En español: *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001].
- Historique du territoire. (2004). En *Hypergéó* [Enciclopedia]. Recuperado de <http://www.hypergeo.eu/spip.php?article337>.
- Jaillet, M.-Ch. (2009). Contre le territoire, la «bonne distance». En M. Vanier (Ed.). *Territoires, territorialité, territorialisation. Controverses et perspectives* (pp. 115-121). Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Jakobson, R. (1963). *Éléments de linguistique generale*. París: Minuit. [En español: *Ensayos de lingüística general*. Barcelona: Ariel, 1984].
- Jost, F. (2005). *Comprendre la télévision*. París: Armand Colin.
- Landowski, E. (1997). *Présences de l'autre*. París: Presses Universitaires de France. [En español: *Presencias del otro: ensayos de sociosemiótica II*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad de Lima, 2007].
- Latour, B. (1991). *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. París: La Découverte. [En español: *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007].
- Latour, B. (2012). *Enquête sur les modes d'existence*. París: La Découverte.
- Lévy, J., y Lussault, M. (Eds.). (2003). *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*. París: Belin.
- Lévy, J. (2003). Territoire [Entrada en un diccionario]. En J. Lévy y M. Lussault (Eds.). *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés* (pp. 907-910). París: Belin.

- Lory, J.-L. (1985). La socialisation des plantes chez les Baruya (Papouasie-Nouvelle-Guinée). *Techniques & Culture*, 5. Recuperado de <http://tc.revues.org/953>.
- Lotman, I. (1966). *Вселенная ума, «Языки русской культуры»* (L'univers de l'esprit. Colección: Les langages de la culture russe). Moscú: Éditions Universitaires de Tartu.
- Lotman, I. (1999). *La sémiosphère* (Trad. A.Ledenko). Limoges: Pulim. [En español: *La semiosfera* (segunda parte de la obra de Lotman titulada *El universo del espíritu*), de próxima publicación].
- Miermont, J. (1996). Pour une théorie de l'esprit: cognition, passion et communication. *Résonances*, 10-11, 64-71. Recuperado de <http://www.therapie-familiale.org/resonances/pdf/esprit.pdf>
- Ost, F. (1999). *Le temps du droit*. París: Odile Jacob. [En español: *El tiempo del derecho*. México D. F.: Siglo XXI, 2005].
- Pérez, J.-Ph. (2004). *Optique. Fondements et applications* (7.^a ed.). París: Dunod, colección «Enseignement de la physique».
- Raffestin, C. (1986). Écogenèse territoriale et territorialité. En F. Auriac y R. Brunet (Eds.). *Espaces, jeux et enjeux* (pp. 173-185). París: Fayard.
- Rama Leclerc, F. (2003). *Des modes de socialisation par les plantes chez les Shipibo-Conibo d'Amazonie péruvienne: une étude des relations entre humains et non-humains dans la construction sociale* (tesis doctoral). Université de Paris 10, Nanterre, Francia.
- Retaillé, D. (2009). Malaise dans la géographie: l'espace est mobile. En M. Vanier (Ed.). *Territoires, territorialité, territorialisation. Controverses et perspectives* (pp. 97-114). Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

- Ricœur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. París: Seuil. [En español: *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI, 1996].
- Sack, R. D. (1986). *Human Territoriality. Its Theory and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sartre, J.-P. (1996 [1946]). *L'existentialisme est un humanisme*. París: Folio Essais. [En español: *El existencialismo es un humanismo*. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006].
- Schiller, F. (2005 [1798]). Der Handschuh. En *Musen-Almanach* (pp. 41-43). Berlín: Kindermann Verlag.
- Spinoza, B. de. (1994 [1677]). *L'éthique* (Trad. R. Caillois). París: Gallimard, Folio Essais. [En español: *Ética, demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Tecnos, 2007].
- Starobinski, J. (1971). *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*. París: Gallimard. [En español: *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*. Madrid: Taurus, 1983].
- Uexküll, J. J. von. (2010). *Mondes animaux et monde humain, suivi de La théorie de la signification* (reedición). París: Payot-Rivages.
- Vernant, J.-P. (1959). Aspects mythiques de la mémoire et du temps. *Journal de Psychologie*, 1-29.
- Vernant, J.-P. (1993). Genèse du monde, naissance des dieux, royaume céleste. En Hesíodo. *Théogonie. La naissance des dieux* (Trad. A. Bonnafé, pp. 7-35). París: Payot & Rivages, colección Rivages Poche.
- Vernant, J.-P. (1999). *L'univers, les dieux, les hommes*. París: Seuil. [En español: *El universo, los dioses, los hombres: el relato de los mitos griegos*. Barcelona: Círculo de Lectores, 2001].

- Vischer, R. (1873). *Über das optische Formgefühl. Ein Beitrag zur Ästhetik*. Stuttgart: Julius Oscar Galler. [En francés: *Aux origines de l'empathie* (Trad. M. Elie, pp. 57-100). Nice: Ovadia, 2009].
- Waal, F. de. (2010). *L'âge de l'empathie. Leçons de nature pour une société plus apaisée*. París: Éditions Les liens qui libèrent. [En español: *La edad de la empatía*. Barcelona: Tusquets, 2013].
- Weber, M. (2004). *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (Trad. J.-P. Grossein). París: Gallimard. [En español: *La ética protestante y el espíritu capitalista*. Madrid: Reus, 1955].
- Wittgenstein, L. (1961). *Investigations philosophiques* (Trad. P. Klossowski). París: Gallimard.
- Wittgenstein, L. (2004). *Recherches philosophiques* (Trad. F. Dastur et al., reedición). París: Gallimard. [En español: *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica, 2008].
- Wittgenstein, L. (2002). *Remarques mêlées* (Trad. G. Granel). París: Flammarion.
- Zilberberg, C. (1991). Aspectualisation et dynamique discursives. En J. Fontanille (Ed.). *Le discours aspectualise* (pp. 83-104). Limoges: Pulim-Benjamins.
- Zilberberg, C. (2011). *Des formes de vie aux valeurs*. París: Presses Universitaires de France. [En español: *De las formas de vida a los valores*. Lima: Fondo Editorial de Universidad de Lima, 2016].
- Zilberberg, C. (s. f.). *Horizontes de la hipótesis tensiva* (de próxima publicación).

Glosario

A

Ajuste: 29, 45, 71, 143, 144, 276

En una semiótica-objeto*, cuya clausura, formal o factual, no es un criterio pertinente para el análisis, especialmente como una práctica semiótica* o una forma de vida*. El análisis del proceso debe poder dar cuenta de los procesos que producen la impresión de coherencia sintagmática*, y que dan lugar a esquemas sintagmáticos* reconocibles. Esos procesos son los de la acomodación sintagmática. La sociosemiótica desarrollada por Landowski distingue dos tipos: la *programación** y el *ajuste*, opuestos radicalmente. De hecho, en las semióticas-objetos concernidas, esos dos procesos se encuentran asociados, según equilibrios que son específicos de cada proceso particular, dentro del proceso general de *acomodación sintagmática*.

El *ajuste* procede del tratamiento secuencial y recurrente de los azares, interferencias y obstáculos que encuentran y enfrentan el curso de acción (para las prácticas semióticas) y el curso de existencia (para las formas de vida). En las formas de vida, el *ajuste* es la manifestación de la *perseverancia** en las peripecias del curso de existencia.

Análisis discontinuo: 28

Según Hjelmslev, el análisis es continuo si se desarrolla en los límites de una sola «base de división», es decir, si se apoya en dependencias homogéneas. En cambio, es discontinuo si, por respetar el principio de exhaustividad, se desarrolla en varias divisiones (en un «complejo de divisiones»), sacando a la luz diversas redes de dependencias

N. B.: el signo [*] remite a la entrada correspondiente del glosario.

heterogéneas. Desde nuestra perspectiva, el análisis es continuo sobre un *plano de inmanencia** homogéneo, y es discontinuo si recae sobre dos o más planos de inmanencia diferentes.

B

Biosfera: 30, 31, 32, 51, 263, 264, 283, 288

La biosfera, tal como la define Vernadsky, es el espacio que envuelve el planeta y que reúne las condiciones de existencia de la vida y de las interacciones entre seres vivientes. Vernadsky había imaginado igualmente una noosfera, un nicho de la envoltura del planeta que comprendería las condiciones de existencia del pensamiento consciente. Esta última noción ha sido suplantada por la semiosfera* de Lotman.

C

Captación (*saisie*): 78, 140, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191

La *captación* es la relación que se establece entre un actante fuente y un actante blanco desde el punto de vista de la extensión. El actante fuente capta cierta extensión, una extensión adecuada para percibir al actante blanco.

Coherencia sintagmática: 61, 62, 63, 182, 192, 222

La *coherencia sintagmática* es una impresión producida por el conjunto de las propiedades de un curso de acción o de un curso de existencia, y por el hecho de que esas propiedades les proporcionan una forma global reconocible. Produce, pues, *esquemas sintagmáticos** iconizados. La *programación** y el *ajuste** son dos de los procedimientos que permiten asegurar la *coherencia sintagmática*.

Congruencia paradigmática: 62, 63, 182, 192

La *congruencia paradigmática* es una impresión que resulta de la superposición y de la confrontación del conjunto de elecciones que son afectadas en los diferentes niveles de un recorrido generativo de la significación, y que parecen concordar entre sí. Implica por consiguiente un margen de elecciones y de *ponderación axiológica** para cada categoría considerada separadamente, así como la posibilidad, para el conjunto

de esas elecciones, de constituir una forma global reconocible (la forma del *plano del contenido**).

Contraperseverancia: 49, 50, 63, 71, 125, 207, 209, 285

El principio de *perseverancia** implica el reencuentro y la travesía de obstáculos y de azares diversos, cada uno de los cuales da lugar a una «peripecia» en un curso de acción o de existencia. El principio de *contraperseverancia* permite tratar todas esas interferencias como inherentes al curso de vida en cuanto tal, y como participantes globalmente en la dinámica de su significación. La contraperseverancia implica, de cara al actante-cuerpo* del curso de vida, un antiactante, que subsume el conjunto de actores implicados específicamente en cada obstáculo o azar.

Conversión: 27, 55, 56, 57, 61, 80, 86, 136, 137

En una teoría generativa que distingue y jerarquiza varios niveles de análisis, la principal dificultad reside en la explicación del pasaje de un nivel al otro, es decir, de la *conversión* de un nivel de categorización en otro. Como la jerarquía reposa en una diferenciación de grados de complejidad, desde el más simple (en profundidad) hasta el más complejo (en superficie), las teorías generativas se contentan la mayor parte de las veces con explicar el pasaje de un nivel profundo a un nivel más superficial, por el principio de aumento de articulaciones.

Cuerpo simulado: 223, 224, 226, 227, 229, 231, 232, 233, 236, 239, 243, 245, 246, 247, 251, 252, 253, 254, 255, 257, 286

El *cuerpo simulado* reagrupa el conjunto de figuras que recubren y redoblan el cuerpo propio. El *cuerpo propio* mismo es una forma actancial que se constituye a partir del *cuerpo-carne**. El *cuerpo simulado* es, pues, un artefacto que funciona como un sustituto o un doble del cuerpo propio. Describe principalmente el vestido como un segundo cuerpo, concebido para interactuar con el cuerpo-carne. En una trasposición actancial, el *cuerpo simulado* es el *sí*, mientras que el *cuerpo-carne* es el *mí*. Esas dos instancias reunidas constituyen el cuerpo actante*.

Cuerpo-actante: 64, 94, 108, 121, 185, 187, 188, 189, 192, 193, 195, 252, 254

El actante encarnado, dotado a la vez de propiedades funcionales y modales, así como de propiedades dinámicas y materiales, se halla por ese

hecho en capacidad de ocupar al mismo tiempo uno o varios roles a título de las primeras, y de impulsar y de sostener las transformaciones narrativas, gracias a las segundas. El término compuesto cuerpo-actante expresa el carácter indisociable de esa unión entre los dos tipos de propiedades.

Cuerpo-carne: 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 233, 235, 236, 239, 243, 245, 246, 247, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 257, 259

El cuerpo-actante* está constituido por el cuerpo-carne (*mí*) y por el cuerpo propio (*sí*). El *cuerpo-carne* es la instancia material de referencia, dotada, como mínimo, de una estructura material y de una energía asociada a esa estructura. El *cuerpo propio* es una construcción secundaria, una identidad que adquiere forma en el curso de las interacciones entre el cuerpo-carne y los otros cuerpos-actantes*.

D

Dimensión fórica: 64, 65

La propioceptividad reúne las modificaciones del cuerpo propio que toman parte en la producción de la semiosis*. Son de dos clases: la tensividad y la foria. La *dimensión fórica* de la propioceptividad recoge los movimientos (efectivos o no, imaginarios o semióticos) suscitados por las interacciones con los otros cuerpos. Su polarización en *euforia* y *disforia* es la primera articulación de las axiologías.

Dimensión tensiva: 65

La propioceptividad reúne las modificaciones del cuerpo propio que toman parte en la producción de la semiosis*. Son de dos clases: la tensividad y la foria. La *dimensión tensiva* de la propioceptividad recoge los efectos de las tensiones percibidas en el entorno. Se articula principalmente sobre las dos direcciones de la presencia sensible: la intensidad y la extensión.

Distensión: 200, 201, 202, 203

La *distensión* es una de las dos maneras de abordar el tiempo (la otra es la transición*). Desde este punto de vista, el proceso temporalizado es tratado como discontinuo, dotado de bordes y de umbrales; entonces,

el tiempo solo puede ser captado en sus extravíos, en sus cambios de dirección y de orientación, en sus vaivenes de perspectivas, y en las disjunciones que esas operaciones inducen.

E

Esquema sintagmático: 39, 45, 46, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 64, 65, 66, 67, 68, 82, 83, 94, 95, 125, 186, 195, 198, 199, 204, 212, 213, 260, 284

Un *esquema sintagmático* es la forma estabilizada y reconocible de la articulación sintagmática de un proceso. En un curso de acción práctica, un esquema sintagmático es el producto de la *acomodación práctica*, es decir, de una asociación entre una parte de programación* y una parte de ajuste*. El «esquema» se entiende aquí en una acepción próxima a la acepción kantiana, a medio camino entre el concepto y la imagen; tiene una parte de las propiedades del concepto, puesto que permite captar el conjunto del proceso bajo una sola forma, y una parte de las propiedades de la imagen, que es reconocible como una forma icónica. El esquema sintagmático es, además, en las formas de vida*, la forma misma de la *perseverancia**, y concurre a crear la impresión de *coherencia sintagmática**.

Estilo de vida: 25, 26, 96, 278, 279

Un *estilo de vida* caracteriza los comportamientos, las producciones simbólicas y los modos de interacción social de un actor o de un grupo de actores. Respecto a las formas de vida*, que, por definición, permanecen disponibles para todos y en todo momento, los *estilos de vida* son usos de los que se han apropiado los actores; en ese sentido, ofrecen una mediación entre el dominio de las formas de vida y el de las clasificaciones sociales. Los estilos de vida proporcionan a las formas de vida anclajes en la realidad social.

Estilo figural: 39, 40, 46

Dado un esquema sintagmático* cualquiera, reconocible en su forma global por su estabilidad, su plano de la expresión* está constituido por figuras y por sus organizaciones específicas, independientes de los contenidos que les estén asociados. Esas articulaciones de figuras de la expresión constituyen los *estilos figurales* en la medida en que permiten diferenciar un esquema sintagmático de otro esquema sintagmático.

La noción de estilo figural presupone, pues, desde un punto de vista metodológico, la posibilidad de conducir un análisis del plano de la expresión independiente del plano del contenido (cf. *plano de la expresión**).

F

Forma de vida: 17, 18, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 79, 80, 82, 85, 88, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 101, 102, 103, 104, 107, 108, 113, 114, 116, 120, 121, 123, 125, 126, 128, 129, 130, 137, 141, 156, 159, 161, 162, 164, 167, 168, 169, 170, 173, 176, 177, 178, 181, 182, 183, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 197, 198, 199, 200, 201, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 216, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 247, 252, 253, 254, 255, 257, 258, 259, 260, 261, 263, 265, 276, 278, 279, 283, 284, 285, 287, 288, 289

Una *forma de vida* es una deformación coherente que afecta al conjunto de los niveles del recorrido generativo de un discurso o de un universo semiótico cualquiera, desde los esquemas sensoriales y perceptivos hasta las estructuras narrativas, modales y axiológicas.

Toda forma de vida es una semiosis* constituida por la forma sintagmática de un curso de existencia (en el plano de la expresión) y por el conjunto de selecciones congruentes operadas sobre las configuraciones axiológicas, modales, pasionales y figurativas (en el plano del contenido). Las formas de vida son los constituyentes inmediatos de las semiosferas*.

Formas de existencia: 23, 26, 30, 43, 45, 130, 161

Una *forma de existencia* es un conjunto de propiedades y de relaciones que constituyen un todo reconocible e imputable a un dominio identificado de la existencia en general. Esa forma reconocible es, además, portadora de condiciones de existencia y de funcionamiento de las entidades propias del dominio en cuestión.

Una *forma de existencia social* reúne específicamente las condiciones de existencia y de funcionamiento propias de un dominio o de una dimensión de la vida social. Las principales de esas condiciones conciernen a la veridicción*, a los valores, así como a las escenas actanciales posibles para el dominio en cuestión. Las formas de existencia sociales son, por lo demás, preconstruidas como instituciones o hábitos sociales,

y heredadas de la historia de la colectividad concernida. Se trata de especificaciones temáticas e institucionales de la semiosfera*. Pueden condicionar familias de formas de vida*.

H

Homúnculo cognitivo: 142, 143, 148, 155, 157, 158

El *homúnculo cognitivo* es un simulacro que, por delegación, permite a un observador acceder a operaciones y a figuras que las condiciones de su propia posición de observación y los límites de su competencia ponen fuera de su alcance. Desde un punto de vista epistemológico, el homúnculo cognitivo es una hipótesis de trabajo que reclama una validación o una falsación. Desde el punto de vista del análisis, se le puede considerar como un observador delegado, a condición de dotarlo de todas las propiedades y competencias de un cuerpo-actante* sensible.

Huella: 83, 170, 230, 232, 233, 236, 238, 245, 255, 256, 257, 258, 274, 275

La *huella* es una figura semiótica que resulta de la interacción (anterior o por anticipación) entre un cuerpo y otros cuerpos. La *huella* no puede funcionar como figura semiótica sino en ausencia del otro cuerpo [generador de la huella]. Las huellas se diferencian entre sí según que el cuerpo que las recibe sea afectado en su forma superficial o en su estructura material.

I

Imperfección: 54, 63, 64, 66, 67, 137, 138, 159, 181, 284

La *imperfección* es el equilibrio sensible de carencia narrativa. Sin embargo, su alcance es mucho más general, puesto que, a diferencia de la carencia narrativa, la imperfección no se limita ni a la ausencia (la presencia puede ser también fuente de imperfección), ni a los fenómenos perceptivos. La noción de imperfección comprende, pues, toda especie de defecto sintagmático o paradigmático que exija ser reabsorbido por la significación de la que rinde cuenta. Se puede acercar la imperfección así concebida a la pareja nocional «hiato/pase» de Latour, aunque el «hiato», por definición y por uso, es más restrictivo que la imperfección.

Imputabilidad: 145, 146, 152, 154, 155

Una de las formas y dimensiones de la *responsabilidad* es el lazo que establece un acto con su operador: ese lazo es una imputación. La imputación de un acto a un operador puede hacerse difícil o imposible en razón de la cuantificación (el número de actantes potenciales, por ejemplo), de la distancia temporal o espacial, o de la complejidad sintagmática del proceso del acto mismo. La *imputabilidad* es, pues, función del conjunto de esos parámetros que facilitan o traban la imputación.

Inscripción: 167, 165, 266, 230, 236, 275, 276, 278

La *inscripción* es una de las formas de la huella*. Durante la interacción entre un cuerpo y otro cuerpo, uno de los dos, por lo menos, recibe sobre la forma de su envoltura marcas de superficie. La *inscripción* es entonces una traza que descifrar por los intérpretes, a la vez como figura semiológica (en función de su organización interna) y como resultado y efecto de una secuencia de acción práctica.

Integración: 16, 28, 29, 32, 117, 119, 120, 122, 123, 124, 125, 162, 164, 167, 169, 253, 254, 269

La *integración* es el procedimiento por el cual los elementos de un plano de inmanencia* dado se convierten en elementos de otro plano de inmanencia. Si el plano de acogida es de un nivel superior (de un nivel de complejidad superior), el plano de inmanencia integrado conserva todas sus propiedades. Si el plano de acogida es de nivel inferior [de un nivel de complejidad inferior], el plano de inmanencia integrado solo conserva las propiedades propias que concuerden con su plano de acogida. El procedimiento de integración está inspirado en una propuesta de Benveniste¹.

J**Juegos de lenguaje:** 26, 33, 34, 35, 37, 38

En la jerarquía de niveles de análisis propuesta por Wittgenstein, los *juegos de lenguaje* ocupan la posición intermedia entre las expresiones

1 Ver el capítulo X de *Problemas de lingüística general* (1974) [NdT].

y las formas de vida*. Son predicaciones enunciativas (estrategias conducidas por actos de lenguaje). Los juegos de lenguaje son condiciones de interpretación de las expresiones, pero no por eso constituyen clases de expresiones (justamente, por la polisemia de las expresiones). En cambio, las formas de vida que los subsumen son clases de juegos de lenguaje. Además, su existencia es decisiva en Wittgenstein para distinguir las formas de vida humanas de todas las otras formas de existencia*.

M

Mira (*visée*): 55, 88, 116, 124, 140, 141, 143, 167, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 226

La *mira* es la relación que se establece entre un actante fuente y un actante blanco, desde el punto de vista de la intensidad. El actante fuente pone en la mira un blanco con cierta intensidad, la cual emana propiamente del actante blanco [de la mira].

Modos de identificación: 23, 41, 42, 44, 130

Un *modo de identificación* es el que define globalmente la pertenencia social: una vez circunscrito, determina todo aquello con lo que cada cual mantiene una relación recíproca en una sociedad, y correlativamente, todo lo que está excluido de esa reciprocidad. La semiosfera de Lotman es ante todo un modo de identificación primario: distingue «nosotros» y «ellos». Philippe Descola propone reconocer cuatro modos de identificación primarios, cuatro maneras de definir el reparto entre «sí» y «otro»: el animismo, el totemismo, el naturalismo y el analogismo. Un modo de identificación es una condición elemental previa para todas las semiosis* que impliquen el vínculo social, es decir, de hecho, la mayor parte de las semiosis.

P

Perseverancia: 44, 45, 46, 49, 60, 61, 62, 63, 71, 83, 96, 103, 104, 110, 116, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 130, 145, 167, 179, 182, 185, 189, 193, 194, 199, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 211, 213, 215, 216, 218, 219, 223, 225, 279, 284, 285, 286

El principio de *perseverancia* es el resorte elemental de cualquier curso de existencia: continuar, continuar a pesar de lo que se opone a ese curso de existencia. El principio de perseverancia presupone el principio de *persistencia**: existir consiste en continuar existiendo en la extensión (temporal y espacial), es oponer resistencia a los azares de la existencia, y, más generalmente, es oponerse a la contrapersistencia. El principio de perseverancia, además, añade una fuerza de compromiso por parte del operador, y nos hace bascular de la existencia en general a la experiencia de un actante-cuerpo*, comprometido en el curso de existencia, en la proporción de la fuerza de su compromiso.

Persistencia: 43, 44, 45, 48, 49, 52, 60, 61, 71, 124, 163, 179, 194, 205, 213, 221, 225, 284

El principio de *persistencia* es inherente a la existencia. En efecto, pasar del ser a la existencia es pasar de un estado sistemático virtual a un proceso que se ocurre en la extensión temporal y espacial. La existencia, además, ocurre siempre entre todas las existencias, y las interferencias entre cursos de existencias son la regla y no la excepción. En consecuencia, existir consiste intrínsecamente en persistir.

El principio de persistencia actúa especialmente en las formas de existencia sociales, tal como las concibe Latour. Como, para existir socialmente, es necesario persistir, los «hiatos» del curso de existencia deben ser reabsorbidos, y ese es el rol de los «pases»². Se puede relacionar esta pareja nocional de Latour («hiato/pase») con los procesos de acomodación sintagmática, *programación* y *ajuste**, así como con la noción más general de *imperfeción**, y hasta con el concepto de *carencia* de la semiótica narrativa de Greimas.

Plano de inmanencia: 17, 28, 29, 32, 45, 46, 71, 164, 170, 253, 254

La *inmanencia* es el principio que permite definir el campo de dependencias de las que debe dar cuenta el análisis semiótico. Ese campo es limitado, pues solamente admite dependencias homogéneas; se puede decir, entonces, que forma un *plano de inmanencia*. Pero para dar cuenta de un fenómeno semiótico cualquiera, puede ser necesario tomar en cuenta dependencias que no son homogéneas; se trata, entonces, de varios *planos de inmanencia*. La noción de plano, en este caso, hace eco de las nociones de plano de la expresión* y plano del

2 *Pase*: contraseña, lugar de paso, de acceso [NdT].

contenido*, de suerte que todo plano de inmanencia debe comportar, al final del análisis, los dos planos de una semiosis*. Más generalmente, la noción de plano implica una representación estratificada de la existencia en general, y de la existencia semiótica en particular.

Plano de la expresión: 23, 24, 26, 28, 55, 57, 58, 59, 64, 65, 68, 72, 76, 80, 82, 83, 86, 89, 90, 91, 93, 94, 134, 137, 167, 181, 185, 213, 223, 226, 241, 247, 271, 272, 276, 277, 278, 279, 284

Plano del contenido: 23, 24, 26, 39, 55, 57, 58, 59, 63, 64, 65, 67, 68, 72, 76, 83, 90, 91, 93, 94, 181, 186, 213, 272, 276, 277, 278, 284

Si nos atenemos estrictamente a las definiciones que da Hjelmslev de estas dos nociones –y tenemos que hacerlo porque son particularmente simples y operativas–, *expresión* y *contenido* son nada más y nada menos que los funtuivos resultantes de la función semiótica, y son estrictamente análogos en su relación con ella. Nada en los lenguajes, sean los que sean, está predestinado a ser *expresión* o a ser *contenido*, independientemente de la función semiótica. Hjelmslev precisa incluso que nada legítima, fuera de la función semiótica, que uno de los planos se llame *expresión* y el otro *contenido*.

La manera como el análisis dispone la función semiótica reparte los roles entre expresión y contenido. Y si la función semiótica está referida a una enunciación –cosa que no hace Hjelmslev–, la enunciación determina esa «disposición». Esa es la razón por la cual, hoy en día, la semiosis* y la enunciación se consideran como fuertemente dependientes la una de la otra.

También el análisis conduce a la noción de plano según Hjelmslev: el análisis tiene que ver con el proceso, y debe estar atento a separar primero expresión y contenido para efectuar después las divisiones necesarias y encontrar las dependencias y oposiciones pertinentes en cada uno de ellos. El análisis, en efecto, ha de llegar a mostrar el isomorfismo de los planos para que una semiosis pueda ser considerada y tomada en cuenta. El análisis desemboca, pues, a partir del proceso, como precisa Hjelmslev, en una «línea de expresión» y en una «línea de contenido». Por lo demás, debe apoyarse en la primera división del sistema en dos facetas: la faz «expresión» y la faz «contenido». La asociación de una *línea* (proceso) y de una *faz* (sistema) es denominada arbitrariamente *plano* por Hjelmslev.

La noción de plano, desde el punto de vista del método (y en coherencia con el plano de inmanencia*), permite (1) tratar separadamente expresión y contenido para constituir a continuación la semiosis, (2) examinar y describir la manera como se organizan y se propagan las dependencias internas sobre cada plano para constituir una «forma» identificable, (3) dar cuenta de las condiciones en las que su reunión produce una semiosis y, en fin, (4) considerar el resultado de esa semiosis como una semiótica-objeto*, que puede a su vez entrar en otras dependencias y en otras relaciones con otras semióticas-objetos.

Ponderación axiológica: 56, 62, 63, 66

En el seno de una categoría desplegada en posiciones diferenciadas (por ejemplo, las posiciones de un cuadrado semiótico, o de una estructura tensiva), la orientación axiológica no se limita a la proyección de la euforia y de la disforia. Puede de igual manera proceder, haciendo recaer un acento de intensidad (sensible, cognitivo, práctico o pasional), sobre tal o cual posición. Puede también dar a una o a varias posiciones una extensión superior a la de otras. La asociación de la orientación fórica, de los acentos de intensidad y de las variaciones de extensión concurre a la *ponderación axiológica* de las diferentes categorías.

Práctica semiótica: 28, 38, 39, 45, 46, 76, 141, 167

Una *práctica semiótica* es un curso de acción (abierto por los dos extremos de la cadena) que se define a partir de un predicado temático y de un operador, rodeados uno y otro, al menos, por un objetivo y por un horizonte estratégico. La regulación del curso de acción obedece a un principio de acomodación (programación* y ajuste*). La naturaleza de esa acomodación define a la vez el género de práctica (conducta, protocolo, ritual, etc.) y su mayor o menor capacidad para resistir a la interferencia con las otras prácticas.

Programación: 45, 72

En una semiótica-objeto*, cuya clausura formal y factual no es un criterio pertinente para el análisis, especialmente en una práctica semiótica* o en una forma de vida*, el análisis del proceso debe poder dar cuenta de los procesos que producen la impresión de coherencia sintagmática*, y que dan lugar a esquemas sintagmáticos* reconocibles. Esos procesos, programación* y ajuste*, son los de la acomodación sintagmática.

La *programación* procede de un conjunto de instrucciones para la acomodación sintagmática de un proceso abierto, eventualmente asumido por un actante destinador, y que proporciona un contenido de procedimiento a la competencia semiótica (*saber-hacer* y *poder-hacer*) del operador de la práctica o del actante-cuerpo de una forma de vida*. Tales instrucciones de procedimiento son, pues, al mismo tiempo, condiciones requeridas para que el proceso pueda desarrollarse y para lograr soluciones movilizables en todas las fases del proceso a fin de regular su curso. La programación apela a los esquemas sintagmáticos* ya constituidos y disponibles (actualizables), mientras que el ajuste* los adapta o los inventa en el curso mismo del proceso.

R

Régimen de creencia: 18, 29, 30, 42, 44, 69, 71, 73, 94, 106, 107, 118, 126, 139, 140, 141, 143, 150, 151, 155, 156, 161, 163, 164, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 216, 261

Desde el punto de vista genético, un *régimen de creencia* es con mucha frecuencia la generalización de una propiedad de género (literario o mediático) a una forma de vida* completa: de la novela se pasa a una forma de vida novelesca; de la tragedia, a lo trágico; del melodrama, a lo melodramático, etc. Un régimen de creencia determina principalmente las condiciones requeridas, en términos de veridicción*, de valores dominantes y de condiciones de enunciación para la participación en una forma de vida. Por eso se encuentran en el principio mismo de las formas de existencia* sociales. *Régimen*, en este caso, designa la especificación, para una forma de existencia social dada, de las condiciones de creencia en general.

Régimen temporal: 167, 183, 192, 194, 195, 197, 198, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 206, 207, 209, 210, 211, 213, 214, 215, 217, 218, 219, 221, 225, 260

Los regímenes semióticos del tiempo son las formas particulares de la temporalidad, según los diferentes parámetros de la perspectiva, del ritmo, del *tempo*, del afecto, de la modalidad, de la distensión o de la transición. Un *régimen temporal* da lugar a una semiosis* cuando reúne, por el lado de la expresión, cierto número de esas propiedades, y por el lado del contenido, valores semánticos y narrativos.

S

Selección congruente: 24, 57, 58, 59, 94

La selección es la operación por la cual, de un conjunto de categorías asociadas en una misma forma de vida*, se elige una serie de selecciones y de ponderaciones axiológicas. La selección es congruente desde el momento en que el recorrido del conjunto de elecciones afectadas se da a captar como una «conmutación en cadena», o cuando una de las conmutaciones implica todas las demás. Desde este punto de vista, la *selección congruente* es el proceso que asegura, en las formas de vida*, la propagación de una opción categorial a todas las demás.

Semiosis: 18, 23, 24, 28, 29, 44, 55, 72, 90, 91, 94, 128, 138, 206, 254, 277, 278

La *semiosis* es la operación por la cual un plano de la expresión es definido para entrar en correlación con un plano del contenido*. La semiosis determina la distinción y la reunión de los dos planos, y no a la inversa. El principal interés de las investigaciones sobre la semiosis reside en la posibilidad de especificar las condiciones particulares y los tipos en los que se realiza. La cuantificación respectiva de los dos planos, el rol del cuerpo propio, el proceso perceptivo y la escena actancial que la producen, los afectos y las emociones que la animan se hallan entre las propiedades más frecuentemente solicitadas para hacerlo.

Semiosfera: 17, 23, 26, 30, 31, 32, 41, 44, 51, 96, 161, 162, 163, 164, 168, 169, 170, 171, 252, 253, 254, 263, 264, 267, 269, 283, 285, 287, 288

La *semiosfera* es definida por Lotman como el espacio de las condiciones requeridas para que lenguajes y comunicaciones puedan tener lugar. Esas condiciones mínimas y primarias son dos: la determinación de un modo de identificación* interno y de un modo de diferenciación externo, y la capacidad de autodescripción. Con estas condiciones primarias, la semiosfera permite circunscribir, en el interior de la biosfera, el espacio donde las semiosis* son posibles y pensables. Los modos de identificación* antropológicos, descritos por Descola, son tipos específicos de semiosferas. Las formas de existencia* sociales, definidas por Latour, son espacios sociales relativos a condiciones secundarias de semiosis*.

Semiótica-objeto: 23, 28, 30, 44, 55, 72, 137, 194, 225, 272, 278

Una *semiótica-objeto* es el resultado de una semiosis*. El proceso semiótico que conduce a la puesta en relación de un plano de la expresión con un plano del contenido* tiene como producto una semiótica-objeto, la cual demanda un análisis continuo y, por tanto, la puesta en práctica de todos los procedimientos semióticos previstos en ese caso: segmentación, deducción, catálisis, búsqueda de isotopías, construcción narrativa, pasional y figurativa, y sobre todo, confrontación y puesta en relación con otras semióticas-objetos. Plano de inmanencia*, semiosis* y semiótica-objeto funcionan con frecuencia, desde el punto de vista de la práctica concreta de análisis semiótico, como aproximativos parasi-nónimos, siempre que no se requiera distinguir el perímetro, el proceso y el resultado de la semiosis.

T

Tiempo social: 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 214, 218, 219, 221

El *tiempo social* es el tiempo semiótico propiamente dicho. Es el tercer tiempo engendrado por la semiosis* temporal, obtenida a su vez por la reunión del tiempo de la existencia (el tiempo crónico en el que se sitúan las actividades individuales y colectivas) y el tiempo de la experiencia (el tiempo vivido individual y colectivamente, con sus afectos, con sus perspectivas y con su plasticidad), que hace posible la navegación retensiva y protensiva (cf. régimen temporal*). Una de las formas más conocidas del tiempo social es la del tiempo del intercambio, y sobre todo la del tiempo de la deuda y la del retorno del contra-don (cf. Marcel Mauss).

Transición: 176, 177, 200, 202, 212

La *transición* es una de las dos maneras de abordar el tiempo (la otra es la distensión*). Desde este punto de vista, el proceso temporalizado es tratado como continuo, y el cambio se efectúa con la constancia y la imbricación de las fases sucesivas. El tiempo solo puede ser captado en ese caso por un observador inmerso en el proceso.

V

Veridicción: 35, 37

La *veridicción* es una propiedad semiótica que caracteriza la relación y la confrontación entre las estructuras subyacentes y la manera como se presentan. Literalmente, la veridicción hace depender la verdad [semiótica] de la manera como es dicha. Traspone la cuestión de la verdad al seno de las dependencias internas descubiertas por el análisis, y principalmente por la definición de las condiciones requeridas y previas para que la verdad pueda ser dicha y reconocida. Esa es la razón por la cual la veridicción proporciona siempre una concepción de la verdad «bajo condiciones». Y es también la razón por la cual puede figurar entre las condiciones de la semiosis* en las formas de existencia sociales*.

Anexos



**Collection «Premiers Modèles»
pour l'automne-hiver 2009,
de Julien Fournié**

Recuperado de <http://bit.ly/2rwkvu7>



**Collection «Premier Été»
2010, de Julien Fournié**

Recuperado de <https://goo.gl/QPYqKU>



**Collection intitulée «Premier
Hiver», de Julien Fournié**

Recuperado de <http://bit.ly/2rOT3Em>



**Collection intitulée
«Premières Couleurs»,
de Julien Fournié**

Recuperado de <http://bit.ly/2rw70dQ>



Con *Formas de vida*, Jacques Fontanille culmina el estudio de su recorrido del plano de la expresión, cuya cima constituyen. Una forma de vida, dice el autor, es una deformación coherente que afecta al conjunto de los niveles del recorrido generativo de un discurso o de un universo semiótico cualquiera, desde los esquemas sensoriales y perceptivos hasta las estructuras narrativas, modales y axiológicas. En este libro pasa revista a formas de vida tan diferentes como el bello gesto, las formas de competitividad, las formas de creencia, las formas de vida invasivas que generan los medios de comunicación y la mundialización en marcha, las variaciones estacionales de la moda y demás formas de creencia y de confianza. Lectura rica en enseñanzas y sabrosa.